Ansgar Martins

Adorno und die Kabbala



Pri ha-Pardes | 9

Ansgar Martins

Adorno und die Kabbala

Universitätsverlag Potsdam

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

Universitätsverlag Potsdam 2016
http://verlag.ub.uni-potsdam.de/
Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam
Tel.: +49 (0)331 977 2533 / Fax: -2292
E-Mail: verlag@uni-potsdam.de

Die Schriftenreihe **Pri ha-Pardes** wird herausgegeben von Rebekka Denz und Michał Szulc im Auftrag der Vereinigung für Jüdische Studien e. V. in Verbindung mit dem Institut für Jüdische Studien und Religionswissenschaft der Universität Potsdam

ISSN (print) 1863-7442
ISSN (online) 2191-4540

Zugl.: Frankfurt a. M., Univ., Magisterarbeit, 2015

Druck: docupoint GmbH Magdeburg
Layout und Satz: Frank Schlöffel
Umschlaggestaltung: Kristin Schettler
Umschlagfoto: Akademie der Künste, Berlin, T. W. Adorno Archiv, T. W. Adorno, Fo 021
Fotografin: Ilse Meyer Gehrken, 1967.
ISBN 978-3-86956-369-5

Zugleich online veröffentlicht auf dem Publikationsserver der Universität Potsdam:
URN urn:nbn:de:kobv:517-opus4-91201
http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:517-opus4-91201



FÜR JANN SCHWEITZER

Inhalt

„Der Gestus des interpretierenden Gedankens gleicht dem Lichtenbergischen ‚Weder leugnen noch glauben', den verfehlte, wer ihn einebnen wollte auf bloße Skepsis. Denn die Autorität der großen Texte ist, säkularisiert, jene unerreichbare, die der Philosophie als Lehre vor Augen steht. Profane Texte wie heilige anschauen, das ist die Antwort darauf, daß alle Transzendenz in die Profanität einwanderte und nirgends überwintert als dort, wo sie sich verbirgt."

– Theodor Adorno: Zur Schlußszene des Faust (1959)

1. Vorbemerkungen, oder: Wie Adorno (hier) zu lesen sei

1.1 Chiffren, die Leser häufig vernachlässigen. Zur Einleitung

Ziel dieser Studie ist die Untersuchung und Auslegung kabbalistischer Spuren in der Philosophie Theodor W. Adornos. Die zugrunde liegende Feststellung ist nicht neu: Schon der Adorno- und Benjamin-Herausgeber Rolf Tiedemann beobachtete etwa die „Affinität des Adornoschen Denkens zu Motiven der jüdischen Mystik […].“ (NL I/1, 354) Sogar Jürgen Habermas hat seinen Vorwurf, dass die „Idee der Versöhnung“, d. h. letztlich die Idee der Utopie, sich mit Adorno nicht mehr denken lasse, um den Hinweis ergänzt: „Allenfalls läßt sich diese Idee noch in den Bildern der jüdisch-christlichen Mystik umkreisen […].“[1] Dass sie sich *nur* so denken lässt, will ich bezweifeln, in diesem Buch aber werde ich genau jenen ‚mystischen‘[2] Ideen Adornos nachgehen: Die Bilder erweisen sich als sehr durchdachte Thesen – nicht zuletzt die Anfänge von Habermas’ Philosophie verweisen auf sie zurück.[3] Dabei wird immer wieder auf Gershom Scholem einzugehen sein, den Pionier der historischen Kabbalaforschung, dessen Arbeiten Adorno seine entsprechenden Kenntnisse verdankte. Ihre Texte ins Gespräch zu bringen, konfrontiert

[1] Habermas. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1. S. 512. Die von Habermas ausgemachten christlich-mystischen Bilder finden sich m. E. bei Adorno kaum.

[2] Eine Bemerkung zu den Termini *Kabbala* und *Jüdische Mystik*: Adorno und Gershom Scholem folgend werden hier beide Bezeichnungen synonym gebraucht, obwohl die Anwendung des Mystikbegriffs auf von der christlichen Mystik unabhängig entstandene Phänomene – und eben speziell die Kabbala – verschiedentlich kritisiert worden ist. (vgl. etwa Huss. *The Theologies of Kabbalah-Research*) Ein anderer Vorschlag differenziert zwischen Kabbala und jüdischer Mystik, wobei Letztere dann eine bestimmte Visions- und Erfahrungskomponente bezeichnet. Demnach wären Kabbalisten weder zwangsläufig jüdische Mystiker noch umgekehrt. (vgl. etwa Dan. *Die Kabbala*. S. 20 ff., Schulte. *Zimzum*. S. 40) Grund für meinen synonymen Gebrauch ist der Umstand, dass zumindest bei Adorno tatsächlich eine metareligiöse, ‚häretische‘ Rolle ‚der‘ Mystik bzw. einer ‚mystischen Theologie‘ angenommen wird, also Kabbala buchstäblich die jüdische Form einer umfassenderen Mystik sein soll. (vgl. Kapitel 2.2) In Bezug auf dieses historisch-begriffliche Problem lässt sich Philipp von Wussows methodologische Feststellung zur „jüdischen Theoriegeschichte“ geltend machen: „Abhilfe schafft allein *reflexiver* Gebrauch von bereits bestehenden Kategorien, die beinahe stets einen Doppelcharakter besitzen – die größte Leistungsfähigkeit steht proportional zu den größten Schwierigkeiten.“ (Wussow. *Jüdische Theoriegeschichte*. S. 68 [Hervorhebung des Autors]).

[3] Vgl. dazu Kapitel 2.3.

den Philosophen mit dem Historiker. Es scheint angebracht, beide Seiten sowohl zusammenzudenken als auch gegeneinander auszuspielen – sie treffen sich dabei, wenigstens gelegentlich, im Streit um die Metaphysik. Den Anstoß hierzu verdanken beide Walter Benjamin.

Adornos Annahmen stützen sich nicht auf eigene Quellenstudien, zumal er kein Hebräisch sprach. Er selbst betonte seine „Unkenntnis nicht nur der Kabbala, der Tradition der jüdischen Mystik, sondern der Hebraistik insgesamt", von der er nur gelernt habe, was er „in Scholems Schriften, insbesondere in dem großen Werk über die Hauptströmungen der jüdischen Mystik, las […]." Aber er unterstellte, dass die kabbalistischen „Spekulationen […] auf den deutschen Idealismus bedeutenden Einfluß ausgeübt hatten und mir darum philosophisch wiederum vertrauter und näher waren, als es […] zu erwarten gewesen wäre." (GS 20.2, 483) Entsprechend sieht seine Annäherung aus: Bei Scholem gefundene kabbalistische Motive sind „Anlaß, nicht Ziel"[4], sie werden zur Reflexion und Entfaltung seiner eigenen philosophischen Konzepte verwendet; nach dem Motto: „Nichts an theologischem Gehalt wird unverwandelt fortbestehen; ein jeglicher wird der Probe sich stellen müssen, ins Säkulare, Profane einzuwandern." (GS 10.2, 608) Allerdings stellt Adorno dieses Profanisierungspostulat nicht etwa gegen die Kabbala, sondern will es im Gegenteil aus ihr ableiten: Auf jüdische Mystik referiert er – im Unterschied zu anderen religiösen Traditionen – als gelingendes Beispiel einer Einwanderung des Sakralen ins Profane, er unterstreicht, anknüpfend an Scholem, ihren „Umschlag" in Aufklärung. Was das heißt, wird im Folgenden neben vielem anderen zu diskutieren sein. Dabei soll freilich nicht behauptet werden, Adornos Kenntnisse seien mit dem aktuellen Stand der Kabbalaforschung oder der weiteren Judaistik vereinbar.[5] Allerdings „wird die Frage, ob eine sinnvolle Anknüpfung an die jüdische Hermeneutik ohne deren religiösen Kontext überhaupt möglich ist, durch Adorno vor neue Herausforderungen gestellt."[6] Ebenso wenig lässt sich eine umstandslose Identifikation Adornos mit diesem Gegenstand unterstellen. Es gilt keinen Kabbalisten Adorno zu enthüllen, vielmehr scheint eine sporadische, kritische, eben

4 Zitat aus der Vorrede zu Adornos *Metakritik der Erkenntnistheorie*: „Husserls Philosophie ist Anlaß, nicht Ziel." (GS 5, 9).

5 Vgl. zum bemerkenswert widersprüchlichen Weg der Kabbala ins 19. und 20. Jahrhundert Huss/Pasi/Stuckrad. *Kabbalah and Modernity.*

6 Wussow. *Logik der Deutung*. S. 226.

dezidiert „profane“ Aneignung vorzuliegen. Dementsprechend wird zu zeigen sein, wie Adornos an Scholem gebildete Interpretation der Kabbala bei ihm produktiv wird. Der systematische Ort ‚jüdischer Mystik‘ in seinem Werk ist nicht nur in expliziten Belegstellen für und Anspielungen auf Kabbalistisches zu finden, sondern in Duktus und Durchführung seiner Philosophie als ganzer, wie sie sich an und in den einzelnen Motiven entfaltet. Das Thema taucht immer wieder in Anspielungen und Randbemerkungen auf, stets aphoristisch, zuweilen kryptisch, weit verstreut über gesellschaftstheoretische, literatur- und musikphilosophische Texte. Um eine ganze Reihe von Künstlern – von Beethoven zu Goethe – spinnt er kabbalistische Interpretationsfiguren.

Die folgende Rekonstruktion und Deutung mag vor allem für zwei Diskussionen um Adornos Werk und Denken hilfreich sein: Zunächst für die zum Gemeinplatz gewordene, zuweilen schwammige Rede vom ‚jüdischen Erbe‘ seiner Philosophie, das jedoch eine systematische Herausarbeitung verdient. Zweitens für die oft gemiedene Auseinandersetzung über die Bedeutung theologischer Argumente für diese Philosophie, welche sich hier nicht abschließend klären, aber mit Blick auf einen ihrer zentralen Gegenstände konkretisieren lassen.[7] Eine solche Spurensuche erlaubt, den Blick auf wenig beachtete, aber bedenkenswerte Einzelheiten der Adornoschen Theorie von der *Negativen Dialektik* zur Ästhetik zu werfen. Diese sollten dabei nicht aus ihrem grundlegend politischen Kontext gerissen werden, der sich noch in den verzweigtesten religiösen Reminiszenzen ausspricht: Adornos ‚Kritische Theorie‘ ist *kritische* Theorie, die gegen den Widersinn der modernen Gesellschaft auf deren praktische Veränderung zielt. Einstweilen entfaltet sie ihre argumentative Kraft weniger in systematischen oder (gar religions-)historischen Betrachtungen als aus konkreten theoretischen Interventionen, d. h. daraus, „ganz profane, dafür aber akute Erscheinungen zu zerlegen“.[8] Die Möglichkeiten der vorliegenden Publikation sind demgegenüber die bescheideneren des Zeigens: Auslegende Versenkung (vgl. GS 11, 129) in Adornos kabbalistische Marginalien, deren

7 Vor allem theologische Studien aus den achtziger und neunziger Jahren haben aber zu einer umfangreichen Literatur zu theologischen Versuchen Adornos beigetragen, wobei das Thema der vorliegenden Studie wenig behandelt wurde, vgl. zum Forschungsstand Kapitel 1.2.

8 Pohrt. *Der Staatsfeind auf dem Lehrstuhl.* S. 52. Der Zitierte geht seinerseits mit der bequemen Feststellung, dass der Meister „keinen Pfaffen an sein Grab gelassen hat“, an Adornos theologischen Äußerungen vorbei. Zu Adornos intellektueller Praxis vgl. Martin. *Denken im Widerspruch.* S. 124–135.

konstellative Erhellung durch Deutungsfiguren Scholems und Benjamins.[9] Ein Philosoph, der „die Demontage der Systeme“ zugunsten des Details fordert und dem Denken zuruft, „vorm Kleinsten zu verweilen“ (GS 6, 44), verdient, auch in den hier versammelten Äußerungen beim Wort genommen zu werden, weil seinem eigenen Anspruch nach „alle Sätze gleich nah zum Mittelpunkt stehen.“ (GS 4, 78) Es sind die enigmatischen „Chiffren, die Leser häufig vernachlässigen, als verwunderliche oder abwegige Vorstellungen abtun, als private Schrullen oder als bloße Bilder, die es […] gerade ernst zu nehmen gilt“, wie Alexander Garcia Düttmann in einem Kommentar zu Adornos *Minima Moralia* herausstellt.[10] In ähnlicher Weise werden oft auch Adornos metaphysische und religiöse Hinweise übergangen – ironischerweise gerade im Bemühen um eine möglichst plausible Lesart. Theologie wie historisch-kritische Lektüre sind ihre Verteidigung gegen solch verkürzte Plausibilitätsstrukturen allemal wert. Adorno selbst war in dieser Hinsicht ohnehin weniger befangen als viele seiner Adepten: „[…] denn darin sind wir gewiß auch heute noch d’accord, daß die Grenzpfähle zwischen Theologie und Philosophie mehr die der bürgerlich wissenschaftlichen Arbeitsteilung sind als die von Transzendenz und Immanenz.“[11] Unter den Bedingungen solcher Arbeitsteilung, die von Seiten der Philosophie nach wie vor nicht selten zum Verschweigen der abgespaltenen Theologie führt, mag es widersprüchlich wirken, dass Adorno eine pointierte ideologiekritisch-materialistische Theorie formuliert und darin zugleich emphatisch religiöse Motive verwendet. Letztere sind deshalb – wie hier exemplarisch zum Thema Kabbala – an ihren religiösen Quellen zu konkretisieren und zugleich im Hinblick auf ihre inhaltliche, durchaus profane Bedeutung für die Theoriebildung zu interpretieren. Zuweilen werden sie stattdessen in der Tat als private Schrullen oder verzweifelter Ausweg Adornos aus seiner eigenen pessimistischen Zeitdiagnose abgetan. Die mit unbefangener Selbstverständlichkeit verbreitete Unterstellung, dass religiöse und metaphysische Reminiszenzen eine Sackgasse seiner Denkbewegung anzeigen, führt etwa zu Michael Theunissens Kritik, Adornos Philosophie sei „in gewisser Weise nicht negativistisch genug […] weil sie sich infolge ihrer Abhängigkeit

[9] Dieser Gestus wird auch in Adornos Schriften formuliert, vor allem aber steht mir Walter Benjamins Passagenwerk Modell: „Methode dieser Arbeit: literarische Montagen. Ich habe nichts zu sagen. Nur zu zeigen.“ (BGS V.1, 574) Vgl. auch Braunstein. *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*. S. 10, Tiedemann. *Abenteuer anschauender Vernunft*. S. 9 ff.

[10] Garcia Düttmann. *So ist es*. S. 21.

[11] Adorno an Paul Tillich, 9. Oktober 1964 (TWAA, Br 1548/12).

von Metaphysik auch an pränegativistische Deutungsmuster bindet."[12] Weit öfter ist umgekehrt der Negativismus kritisiert worden, freilich aber auch nicht zugunsten metaphysischer oder gar theologischer Ideen. Allen derartigen Versuchen einer Vereindeutigung entgeht, dass die Perspektiven, die Adornos Denken aufwirft, gerade in der – eben dialektischen – *Spannung* von Negativismus und Versöhnungsabsicht liegen, dem Versuch, in den Abgründen einer entgleisten Welt durch deren Kritik doch auf die Möglichkeit einer anderen hinzuweisen. Aus der steten Oszillation zwischen äußersten Extremen, die man jeweils nicht scharf genug gegeneinander abheben kann, sind Adornos Argumente zu verstehen. „Denn der Schritt aus Trauer in Trost ist nicht der größte sondern der kleinste." (GS 2, 200)

Allerdings überwiegt in der kritischen Theorie nicht nur bei Weitem die Trauer, sondern sie verweigert den Trost. Ihre Metaphysik ist weder „pränegativistisch" noch Ausbruchsversuch aus dem Negativismus, sondern Fluchtpunkt des *äußersten* Negativismus, weil sie klassische metaphysische Topoi mit den Abgründen der historischen Erfahrung konfrontiert. Gerade in einem Text, der sich mit ‚mystischen' Randbemerkungen befasst, kann nicht klar genug herausgestellt werden, wie sehr Adornos Werk um die Katastrophe des nationalsozialistischen Massenmords und das vollständige Scheitern der Gesellschaft, die sie möglich machte, kreist. Der kategorische Imperativ nach Auschwitz – Denken und Handeln so einzurichten, dass nichts ähnliches geschehe – wird in den *Meditationen zur Metaphysik* seiner *Negativen Dialektik* formuliert. In der Folge schreibt Adorno: „Kein vom Hohen getöntes Wort, auch kein theologisches, hat unverwandelt nach Auschwitz ein Recht." (GS 6, 360) Der Gang der Geschichte nötigt zur Preisgabe jeder metaphysischen Überwelt und jedes göttlichen Sinnes, deren Setzung das Leiden verhöhnte oder als sinnvoll verklärte. So grundsätzlich ist die geforderte „Probe" auf „Einwanderung" ins „Profane" zu verstehen. Metaphysik zieht sich demnach in genau das zusammen, was ihre Tradition weitgehend überging, die „somatische, sinnferne Schicht des Lebendigen". (a. a. O., 358)[13] Sie ist in den Blick auf all das zusammengeschrumpft, das an einem ahistorischen Vernunftbegriff abprallte – Adorno stipuliert deshalb, dass Metaphysik buchstäblich „geschlüpft ist in das materielle Dasein […], daß die armseligste physische

12 Theunissen. *Negativität bei Adorno*. S. 61.

13 Von diesem somatischen Movens aus entwickelt Adornos Gesellschaftskritik (so radikal, wie sie ist) Scheit. *Quälbarer Leib*.

Existenz […] mit dem obersten Interesse der Menschheit […] zusammenhängt.“ (NL IV/14, 183) Jenes Interesse müsste gerade auf die Bewahrung des Verletzlichsten gehen. Das führt bereits ins Zentrum dieser Untersuchung hinein, denn die damit reklamierte metaphysische Relevanz des Innerweltlichen benennt Adorno als einen der „mystischen Impulse, die in der Dialektik sich säkularisierten […].“ (GS 6, 354) Diesen Impulsen ist nun also nachzugehen.

1.2 Voraussetzungen. Zur vorliegenden Literatur

Adornos Philosophie hat – vermutlich reziprok zum Abnehmen ihrer „geistespolitischen Virulenz“[14] – eine beinahe unüberschaubare Sekundärliteratur hervorgebracht.[15] Auch religiöse und metaphysische Ansprüche seines Denkens sind philosophisch, theologisch und historisch nachgewiesen, bestritten, analysiert, kritisiert und aktualisiert worden.[16] Die engeren Bezugnahmen auf das, was er jüdische Mystik nennt, haben derweil sehr viel weniger Beachtung erfahren. Eine wichtige Quelle, die bisher fast unberücksichtigt blieb, ist der 2015 von Asaf Angermann edierte Briefwechsel zwischen Adorno und Scholem. (vgl. BW 8)[17] Es müssen aber gleich hier zwei naheliegende Missverständnisse zu Adornos Scholem-Rezeption ausgeräumt werden. Erstens besteht beider Briefwechsel nur zu einem kleinen Teil aus etwaigen Diskussionen

[14] Dubiel. *Der Streit um die Erbschaft*. S. 230.

[15] Vgl. für einen Überblick (Stand: 2011) Klein/Kreuzer/Müller-Doohm. *Adorno-Handbuch*. S. 486–549.

[16] Vgl. u. a. Brumlik. *Theologie und Messianismus im Denken Adornos*, Brittain. *Adorno and Theology*, Schiller. *Zergehende Transzendenz*, Brändle. *Die Rettung des Hoffnungslosen*, Langthaler. *„Es käme nicht darauf an“*, Liedke. *Naturgeschichte und Religion*, ders. *Zerbrechliche Wahrheit*, Sziborsky. *„Erkenntnis hat kein Licht“*, Türcke. *Adornos „inverse Theologie“*, Bobka. *Geschichtsphilosophie vom Standpunkt der Erlösung*, Lutz-Bachmann. *Kritische Theorie und Religion*, Kohlenbach/Geuss. *The Early Frankfurt School and Religion*, Braunstein. *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*. S. 357–391, Hindrichs. *Das Absolute und das Subjekt*. S. 146–160, Bartonek. *Philosophie im Konjunktiv*. S. 206–226 sowie schon Horkheimer. *Himmel, Ewigkeit und Schönheit*, der Adorno allerdings für seine hier nicht zu behandelnde „Theologie“ ganz eigener Prägung heranzieht.

[17] Jürgen Habermas hat 2015 eine der ersten Rezensionen zum Adorno-Scholem-Briefwechsel geschrieben, in der er den „Umschlag von Mystik in Aufklärung“ als gemeinsames Interesse der Korrespondenten interpretiert und die „Aktualität“ von „Adornos Rettungsabsicht“ gegenüber der „jüdischen Mystik“ angesichts des neoliberalen „Schaumteppichs“ betont. Allerdings will er bei Adorno Reste eines „Idealismus“ ausmachen, der darin bestehe, dass er ein philosophisches Urteil auf Augenhöhe mit der Theologie beanspruche. Im Folgenden wird die These vertreten, dass Adornos Rezeption der Kabbala vielmehr im Innersten mit seiner materialistischen Kritik zusammenhängt, zumal die Argumentation vor dem theologischen Bereich nicht derart zurückzuschrecken braucht. Weder Nietzsche noch Freud haben die Kritik auf Augenhöhe gescheut. (vgl. Habermas. *Vom Funken der Wahrheit*).

über die Kabbala. Adornos philosophische Aufnahme jüdisch-mystischer Konzepte zeigt sich primär in seinen veröffentlichten Texten, die Scholem allerdings oft zugeschickt wurden. Zweitens ist mit der hier vorzunehmenden Rekonstruktion nur eine, wenn auch bisher kaum näher in Betracht gezogene, Quelle von Adornos „Theologie“ angesprochen. Kant, Hegel und Kierkegaard heißen seine religionsphilosophischen Stichwortgeber; Marx, Nietzsche und Freud seine religionskritischen Gewährsmänner; Kracauer, Benjamin und Horkheimer seine diesbezüglichen Diskussionspartner; Kafka, Proust und Beckett sind Schriftsteller, im Anschluss an die er seine theologischen Intentionen ausdrückt, in großer Musik verspricht sich sogar ein Denkmodell dessen, „was anders wäre“. Die oft kolportierten sonstigen Parallelen mit einer deutsch-jüdischen Religionsphilosophie, etwa vom Schlage Rosenzweigs, scheinen mir – jedenfalls werkgeschichtlich – bei Adorno deutlich weniger zentral.[18] Umso wichtiger wurde der über Benjamin und Tillich vermittelte Kontakt zu Scholem.

[18] An Franz Rosenzweigs sprach- und religionsphilosophischen Einsichten ist Adorno m. E. schlicht vorbeigegangen, während er 1952 *Hegel und der Staat* lobte. Parallelen von Adorno zu Rosenzweig und zwischen beider Konzept der Erlösung sind vielfach aufgezeigt worden. (vgl. zur Einführung Brumlik. *Theologie und Messianismus im Werk Adornos*. S. 89–96) Adornos wenige Kommentare zu Rosenzweigs Philosophie fielen jedoch sehr kritisch aus. Den *Stern der Erlösung* las er in den 1920er Jahren sporadisch mit Siegfried Kracauer, ohne einen Zugang zu finden. Auf einen Brief Kracauers an Leo Löwenthal schrieb er im August 1922: „Friedel, der sich mehr Geist bewahrt hat als ich, liest den Rosenzweig und berichtet mir daraus Sprachphilosopheme, die ich auch nicht verstünde, wenn ich sie verstünde.“ (Löwenthal/Kracauer. *In steter Freundschaft*. S. 45, vgl. zum Kontext auch Lesch/Lesch. *Verbindungen zu einer anderen Frankfurter Schule*, Beck/Coomann. *Adorno, Kracauer und die Ursprünge der Jargonkritik*) Eine angedachte Neuauflage begrüßte er in den fünfziger Jahren jedoch ausdrücklich: „Recht schön fände ich es, wenn auch das Hegelbuch, das ich gerade jetzt in einem Seminar über ‚Rechtsphilosophie‘ viel herangezogen habe, neu aufgelegt würde.“ (Adorno an Achim von Borries, 28. Juli 1952, TWAA, Br 177/1, vgl. Rosenzweig. *Hegel und der Staat*) Seine grundlegende Skepsis hatte sich dabei nicht geändert: „Lassen Sie mich Ihnen heute nur noch sagen, daß ich in jüngster Zeit mich verschiedentlich mit Rosenzweig beschäftigt habe, bei Gelegenheit eines Seminars über die Hegelsche Rechtsphilosophie mit seinem Hegelbuch und neuerdings auch mit dem Stern, dass aber mein Gefühl recht zwiespältig ist. Ich bin noch zu sehr auf den Kopf geschlagen, um Ihnen das im einzelnen zeigen zu können, möchte aber doch die Ähnlichkeit mit Benjamin und dem frühen Bloch für einigermaßen oberflächlich halten – R[osenzweig] gehört auf die andere Seite und hat sein ganzes Leben lang etwas vom jüdischen Konsistorialrat behalten. Zwischen dem Klima seines Buches und dem Benjamins liegt eben doch der Abgrund, der den Konformismus von einem wirklich radikalen Denken trennt, und das ist keineswegs eine Sache der bloßen politischen Gesinnung, sondern das bezieht sich auf das Innerste der Metaphysik selber.“ (Adorno an Borries, 8. März 1955, TWAA, Br 177/8).

Adornos erklärte Wahlverwandtschaft zur jüdischen Mystik war in der ersten Generation seiner engeren Rezipienten durchaus gegenwärtig, wie die eingangs zitierten Äußerungen Tiedemanns und Habermas' zeigen.[19] Aber auch in der jüngeren Forschung finden sich deutliche Hinweise: Micha Brumlik sieht bei Adorno die „ganz eigenständig weiterentwickelte kabbalistische Idee eines der heillosen Welt zugehörigen erlösenden Lichts" entfaltet.[20] An anderer Stelle betont er, eine Interpretation von Adornos Denken müsse „Anschluss […] an die kabbalistische Lehre vom sich erniedrigenden Gott finden, dessen Funken nach dem Bruch der Gefäße in die Welt eingeschlossen wurden und durch das Handeln der Menschen aus ihrer Verbannung befreit werden können." Allerdings habe Adorno nach den Katastrophen des 20. Jahrhunderts die fortschrittsgläubigen Momente dieses Konzepts nicht mehr teilen können: „Negative Dialektik ist, selbst wenn sie von einer Lehre vom sich erniedrigenden Gott ihre letzte Plausibilität erhielte, vor allem Philosophie beziehungsweise Theologie *nach Auschwitz*."[21] Das kann man nicht ausreichend betonen – allerdings stellt sich angesichts dessen die Frage, *wie genau* Adorno die kabbalistischen Ideen aufnimmt, verwirft oder modifiziert. Brumliks Hinweise beschränken sich auf Andeutungen, die überdies ideengeschichtlich weiterer Diskussion bedürfen.[22]

Der evangelische Theologe Ulf Liedke, der in zwei Monographien die m. E. nach wie vor präziseste Rekonstruktion des Religionsbegriffs in der Philosophie Adornos vorgenommen hat,[23] betont ebenfalls dessen Aufnahme von Ideen jüdischer Mystik und identifiziert sie „als Impuls zur Profanisierung":

> „Die jüdische Mystik ist das positive Beispiel eines Vollzugs von Profanisierung innerhalb der Religion, die gleichwohl dem Versöhnungsversprechen die Treue hielt. Sie ist deshalb gegenüber der christlichen Theologie, die oft genug mit geschichtsloser Metaphysik fusioniert war, entscheidend voraus. Adorno erblickt in

[19] Vgl. auch Kapitel 2.3.

[20] Vgl. Brumlik. *Verborgene Tradition und messianisches Licht*. S. 81.

[21] Ders. *Theologie und Messianismus im Denken Adornos*. S. 109 f.

[22] Die Rede vom Licht der Erlösung findet sich bei Adorno bereits Jahre vor seiner Auseinandersetzung mit Scholem in seiner Habilitationsschrift zu *Kierkegaard* (1933). Hier liest man vom „Licht des Jüngsten Tages", dessen „Spur" nur in der „konkreten" Erfahrung gefunden werden könne. (vgl. GS 2, 123) In der Tat bedient Adorno sich jedoch später des berühmten Bildes gefallener Lichtfunken, wie Brumlik feststellt. (vgl. Kapitel 5.2 im Abschnitt „Funken des messianischen Endes").

[23] Vgl. Liedke. *Naturgeschichte und Religion*, ders. *Zerbrechliche Wahrheit*.

> der Kabbala die geschichtliche Selbstreflexion des religiösen Bewusstseins in einem unaufhaltsamen Prozess von Säkularisierung.“[24]

Liedke dokumentiert auf 20 Seiten seiner Untersuchung eine Reihe entsprechender Äußerungen Adornos und weist auch auf die wichtige Rolle hin, die Person und Forschung Gershom Scholems dafür spielen. Die in der vorliegenden Studie angestellten Versuche einer Rekonstruktion sind ausführlicher, bleiben Liedkes Untersuchungen aber inhaltlich verpflichtet, vor allem, da er mit großer Deutlichkeit Adornos Postulat der unumgänglichen „Einwanderung“ des „Sakralen“ ins „Profane“ herausarbeitet. Dieses spielt, wie bereits deutlich wurde, eine zentrale Rolle auch und besonders für sein Bild der Kabbala. Liedke zeigt, dass sich die entsprechenden Thesen Adornos in der Auseinandersetzung mit Paul Tillich, Walter Benjamin und Siegfried Kracauer entwickelten. Dem ist zuzustimmen, aber hinzuzufügen, dass seine deutlichsten Ausformulierungen des Profanisierungsgebots in Bemerkungen über Scholem und die jüdische Mystik zu finden sind.[25]

Reinhard Materns Monographie *Über Sprachgeschichte und Kabbala bei Horkheimer und Adorno* widmet sich in der Hauptsache sprachphilosophischen Theorien und Implikationen der *Dialektik der Aufklärung*. Im letzten von sechs Kapiteln werden in diesem Sinne auch Bezüge beider zur „jüdischen Theologie“ der Kabbala postuliert. Matern entdeckt zunächst eine Theorie des unaussprechlichen Gottesnamens, die der Ausdruckssprache als utopisches Idealbild entgegengestellt werde.[26] Außerdem deutet er die Behandlung von Zauberinnen bzw. weiblichen Naturgottheiten im Odysseus-Kapitel der *Dialektik der Aufklärung* als Anspielungen auf die Schechina als weiblicher Repräsentanz der Gottheit innerhalb der Potenzen der kabbalistischen Sefirot.[27] Der Grund für diese Identifizierung – immerhin finden sich die einschlägigen weiblichen Figuren (wie die Sirenen) ja tatsächlich in der Odyssee wie überhaupt in der griechischen Mythologie – wird bei Matern nicht angegeben. Überhaupt spielt die Frage, woher und in welchem Ausmaß Horkheimer und Adorno die entsprechenden kabbalistischen loci bekannt waren, keine Rolle. Materns Kritik

[24] Ders. *Naturgeschichte und Religion.* S. 419.
[25] Vgl. Kapitel 4.
[26] Obwohl Matern diese Idee Horkheimer zuschreibt, findet sie sich auch bei Adorno, sowohl in der *Negativen Dialektik* als auch in musikalischen Schriften, an denen in der vorliegenden Studie das Konzept des mystischen Namens unten entwickeln wird. (vgl. Kapitel 6.3 im Abschnitt „Versuch, den Namen selber zu nennen“).
[27] Vgl. Matern. *Über Sprachgeschichte und Kabbala.* S. 91 ff.

an der „Scheu“, in Bezug auf „Philosophen jüdische Theologie, insbesondere die Kabbala, auch konkret einzubeziehen“, stimme ich zu.[28] Zu diesem Zweck sollen hier aber weniger spekulative Verbindungen von Adornos Denken zur jüdischen Mystik hergestellt als vielmehr dessen eigene Versuche verfolgt werden, die Kabbala „konkret einzubeziehen“.

Die einzige Studie, die mit der vorliegenden explizit das Thema teilt, hat 2007 der Religionswissenschaftler Steven Wasserstrom mit seinem Aufsatz *Adorno's Kabbalah. Some Preliminary Observations* vorgelegt. Der Aufsatz zitiert zahlreiche Äußerungen Adornos über Kabbala, auch die Bezüge zu Benjamin und Scholem werden deutlich. Der Gestus ist polemisch: Der Auseinandersetzung mit Adornos „Irreligion“, einer widersprüchlichen, kunstzentrierten Erlösungslehre, müsse man die mit seiner snobistischen Abwertung von Frauen, Astrologen und der jüdischen Alltagspraxis vorschalten.[29] Im Folgenden rekonstruiert Wasserstrom zunächst Adornos von diesem selbst betonte geringe Kenntnis des Judentums, indem er einige von dessen Aussagen über diese Religion zusammenträgt und widerlegt. So wird einerseits deutlich, wie vorsichtig man mit Adornos entsprechenden Deutungen umgehen muss. Andererseits verzichtet Wasserstroms verdachtshermeneutische Vorgehensweise weitestgehend darauf, die Rolle der untersuchten Topoi *bei Adorno* herauszuarbeiten. Stattdessen wird beispielsweise dessen Okkultismus-Kritik zu einem der wichtigsten Diskussionspunkte. Das ist schon insofern erwähnenswert, als der größte Teil der heutigen Esoterikforschung Adornos Interesse für Gnosis, Mystik und Kabbala nicht berücksichtigt hat.[30] Dagegen wird behauptet, er

[28] Vgl. a. a. O. S. 5.

[29] „Adorno's irreligion was his religion. […] If Adorno, a lifelong composer and musicologist, had any religion, then, it was aesthetics […]. The category ‚redemption', however, was the promise surviving all others, even that of art. […] A cottage industry has developed on the subject of Adorno and Religion. It rarely acknowledges, however, the misogynistic depths of his philosophy. […] And so, with notorious snobbery, he gazed down from a great height not only on women and astrologers but also on ordinary Jewish belief and practice.“ (Wasserstrom. *Adorno's Kabbalah.* S. 57 f.) Vgl. zu Adornos Verhältnis zum Judentum Kapitel 2.5 der vorliegenden Studie.

[30] Vielmehr sind Frankfurt und Ascona (wo Scholem bei den esoterischen Eranos-Tagungen auftrat) zu gegensätzlichen Idealtypen stilisiert worden. „If Eranos was the main twentieth-century manifestation of religionism, the alternative Enlightenment paradigm was continued in the decades before and after World War II by […] the Frankfurt School. […] The history of how Critical Theory has impacted the perception of ‚Western esotericism' among intellectuals after World War II, particularly in Germany, deserves a major study […]. The element of innovation in Critical Theory was that it posited a straight connection between such ‚irrationalism' and fascism, thereby suggesting that the entire field of myth, symbolism, gnosis, or esotericism was, by definition, tainted with dangerous political and immoral

folge hier den Ansichten von Georg Lukács berühmtem Buch *Die Zerstörung der Vernunft*[31] – in dem er hingegen „am krassesten wohl […] die Zerstörung von Lukács eigener“ Vernunft dokumentiert sah.[32] Nichtsdestominder deutete

implications.“ (Hanegraaff. *Esotericism and the Academy*. S. 312) Zu einem ähnlichen Fazit sind unabhängig von Hanegraaff auch andere Autoren gekommen. (vgl. Hakl. *„Occultism is the Metaphysics of Dunces“*, Versluis. *The New Inquisitions*. S. 95–104) Dabei wird Adornos Esoterikkritik in ihrer Schärfe richtig eingeschätzt. (vgl. etwa zu Eranos als „Forum von Antisemiten“ BW 4.4, 286) Doch sie wird zu Unrecht auf „the entire field of myth, symbolism, gnosis“ verallgemeinert. Zu einem umsichtigeren historischen Urteil auf breiterer Quellenbasis kommt Werner Nell (*Traditionsbezüge der Esoterik und die „Dialektik der Aufklärung“*). Adornos esoterikkritische Beiträge sind von diesem „field“ überdies zu unterscheiden. Es geht in den *Thesen gegen den Okkultismus*, in *Aberglaube aus zweiter Hand*, sowie der empirischen Astrologie-Studie *The Stars Down to Earth* um Beiträge zu einer sozialpsychologischen Kritik des modernen Okkultismus als Teil der kapitalistischen Kulturindustrie, vor allem bezieht er sich auf die populäre Astrologie. (vgl. Schmid Noerr. *Aberglaube in der entzauberten Welt*, Beit-Hallahmi. *Producing Miracles*) Adorno zielt letztendlich auf die ‚Versöhnung des Mythos‘ und bedient sich (durchaus ‚religionistisch‘ im Sinne Hanegraaffs) des Motivs einer ‚häretischen Theologie‘, um sie der offiziellen Philosophiegeschichte, die sie bekämpft habe, nach ihrem Scheitern kritisch entgegenzustellen. Seine Bezüge auf Mystik oder Gnosis sind beinahe durchgehend positiv. Frankfurt hatte damit seine ganz eigene Aneignung des bisher bloß Ascona zugeschlagenen Traditionsbestands. Zu untersuchen wäre in diesem Kontext Adornos Kontakt zu dem Schweizer Kulturphilosophen Jean Gebser, der ebenfalls mehrfach bei den Eranos-Tagungen zu Gast war und sich mit Figuren wie Picasso, Heisenberg und Jung umgab. Mit Horkheimer versuchte Adorno erfolglos, Gebser ein Ehrendoktorat der Frankfurter Universität zu verschaffen. (vgl. Schübl. *Jean Gebser*. S. 111 ff.) In Adornos Werk taucht Gebser m. W. nicht auf, in seinem kulturgeschichtlich gelehrten, „integralen“ esoterischen Weltentwurf handelte Letzterer den Frankfurter Philosophen nur kurz zum Thema Musik ab. (vgl. Gebser. *Ursprung und Gegenwart*. S. 604) Für eine annähernde Gegenüberstellung von Adornos Geschichtskritik und Gebsers stupender, historiosophischer Lehre der „Bewusstseinsstrukturen“ (vgl. zur Einführung Gottwald. *Die Evolution des Bewusstseins im Werk von Jean Gebser*) ist hier kein Platz, beide ließen sich m. E. auch nicht ernsthaft verbinden. (siehe zu Adornos Kenntnisnahme der modernen Esoterik auch Kapitel 6.4 im Abschnitt „Eine unterirdische mystische Tradition“).

31 Vgl. Wasserstrom. *Adorno's Kabbalah*. S. 55, Hanegraaff. *Esotericism and the Academy*. S. 312 f., Hakl. „*Occultism is the Metaphysics of Dunces*“. S. 20 ff.

32 „Höchst undialektisch rechnete darin der approbierte Dialektiker alle irrationalistischen Strömungen der neueren Philosophie in einem Aufwaschen der Reaktion und dem Faschismus zu, ohne sich viel dabei aufzuhalten, daß in diesen Strömungen, gegenüber dem akademischen Idealismus, der Gedanke auch gegen eben jene Verdinglichung von Dasein und Denken sich sträubte, deren Kritik Lukács' eigene Sache war. […] Unter der Hülle vorgeblich radikaler Gesellschaftskritik schmuggelte er die armseligsten Clichés jenes Konformismus wieder ein, dem die Gesellschaftskritik einmal galt.“ (GS 11, 252) Davon unabhängig ist freilich die Bedeutung von *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923) sowie die Rolle der *Theorie des Romans* – die schon das gesamte Werk Siegfried Kracauers prägt – für Adornos Philosophie und Gesellschaftskritik nicht zu unterschätzen. Das gilt auch für seine Metaphysik: „Ausgangspunkt meiner metaphysischen Erfahrung war doch die Lukács'sche Theorie sinnerfüllter Epochen.“ (FAB 8, 22) Die Reflexion auf den „Sinn“-Verlust in der modernen „transzendentalen Obdachtlosigkeit“ (Lukács. *Die Theorie des Romans*. S. 30) wird hier zum Ausgangspunkt der Frage des ontologischen Gottesbeweises. (vgl. zum weiteren Hintergrund Braunstein/Duckheim. *Adornos Lukács*, Scheit. *Der Gelehrte im Zeitalter der „vollendeten Sündhaftigkeit“*, Liedke. *Naturgeschichte und Religion*. S. 50–57).

er den modernen Okkultismus als fatal gescheiterten Versuch einer Vermittlung von Sakralem und Profanem.[33] Das steht in auffälligem Gegensatz zu seiner Bewertung der jüdischen Mystik, der er eine innere Affinität zur Säkularisierung bescheinigt. Wasserstrom derweil stellt eigenartigerweise Adornos *Thesen gegen den Okkultismus* (vgl. GS 4, 273–280) als kritische Reaktion auf Benjamins Thesen *Über den Begriff der Geschichte* (BGS I.2, 690–708) und Scholems *Zehn unhistorische Sätze über Kabbala*[34] dar, begründet mit der Thesenform dieser drei Texte.[35] Tatsächlich schätzte Adorno die beiden anderen „Thesen", während sich seine zum Okkultismus um schlicht andere Themen drehen. Ausführlich geht Wasserstrom auf die kabbalistische Kafka-Rezeption im Dreieck Benjamin-Scholem-Adorno ein, deren Motive er nicht näher darlegt, stattdessen erklärt er die entsprechenden Kafka-Deutungen zu Produkten der übersteigerten Apotheose eines den dreien gemeinsamen Kultheiligen.[36] Zum Ende hin zitiert er ausführlich mystische Motive Adornos aus musikphilosophischen und metaphysischen Kontexten, die jedoch nicht weiter inhaltlich kontextualisiert werden.[37] Im mit *Odd Angels* überschriebenen Fazit kommt Wasserstrom unter Rückgriff auf Adornos Konzept der Einwanderung theologischen Gehalts ins Profane zu dem Schluss:

> „If truth can and perhaps must arrive from these farthest commentarial reaches […] then Adorno's very estrangement from Judaism would have been paradoxically salutary for his expropriation of kabbalah. Estrangement was Adorno's alienation as absolute. ‚Only what does not fit into this world is true'. This could be said of Adorno himself, of course; and it certainly seems more than likely that he would have beheld the self-reflexive accuracy of his own aphorism. Only what does not fit into this world is Adorno; and his kabbalah rests on an abyss that, in its profoundly absent glow, verges on divinity itself. Adorno saw in kabbalah a bright reflection of these darkest thoughts."[38]

[33] „Der Okkultist zieht aus dem Fetischcharakter der Ware die äußerste Konsequenz: Die rohend vergegenständlichte Arbeit springt ihn mit ungezählten Dämonenfratzen aus den Gegenständen an. Was in der zum Produkt geronnenen Welt vergessen ward, ihr Produziertsein durch Menschen, wird abgespalten, verkehrt erinnert, als ein Ansichseiendes dem An sich der Objekte hinzugefügt und gleichgestellt." (GS 4, 274) Zum „Fetischcharakter der Ware" und seinem „okkulten" Charakter vgl. Marx. *Das Kapital.* S. 85 ff.

[34] Vgl. Scholem. *Zehn unhistorische Sätze über Kabbala.*

[35] Vgl. Wasserstrom. *Adorno's Kabbalah.* S. 64, 66–69.

[36] Vgl. a. a. O. S. 70 ff.

[37] Vgl. a. a. O. S. 72 ff.

[38] A. a. O. S. 76.

Diesem Fazit kann ich mich weitgehend anschließen, ansonsten scheint mir Wasserstroms mit spitzer Feder geschriebener Aufsatz – der ja immerhin auch mit *Some Preliminary Observations* betitelt ist – eher als eine erste Materialsammlung und Dokumentation brauchbar. Zentrale Äußerungen Adornos zum Thema werden zwar ausführlich zitiert, kaum jedoch systematische Bezüge zu dessen sonstigem Werk hergestellt. Dass Adorno Kabbalistisches bei Kafka, Beethoven, Mahler, Goethe oder Borchardt sieht, ist aus ideengeschichtlicher Perspektive im Einzelnen durchaus unhaltbar, aber neben diesen historischen Feststellungen ist es durchaus hilfreich zu untersuchen, was diese Zuschreibungen ausdrücken sollen. Weiterhin ist Wasserstroms These einer diesbezüglichen Abhängigkeit Adornos von Benjamin und Scholem zwar zutreffend, allerdings behandelt er sie irritierenderweise vor allem von ihren Divergenzen her. Wozu auch immer beispielsweise eine Apologie von Scholems Konzept des „Astralleibs" gut sein mag,[39] das Thema gehört m. E. nur bedingt in den Kontext von Adornos Kabbalarezeption, denn der Begriff Astralleib fällt *bei ihm* nur im Rahmen der Okkultismuskritik.[40] Letztere scheint überhaupt Wasserstroms eigentlicher Stein des Anstoßes zu sein, denn er behandelt Benjamin und Scholem als freundliche Beobachter, ja Sympathisanten von Esoterik.[41] Wasserstroms Umweg an Adornos philosophischen Thesen vorbei dokumentiert andererseits anschaulich die Schwierigkeiten, welche die Interpretation von dessen Texten nach wie vor bereitet. „Häme ist der Effekt, den dieses Denken auslöst, als würde man es ständig ertappen wollen."[42] Damit sollen die Ergebnisse von Wasserstroms Analyse allerdings nicht in Gänze abgewiesen werden. Vielmehr wird im Folgenden auch der Versuch unternommen, den dort monierten Irrtümern Rechnung zu tragen, ohne den Pfad einer empathischen Rekonstruktion zu verlassen. Dazu scheint

39 Vgl. a. a. O. S. 68 f.

40 „Das zetert über Materialismus. Aber den Astralleib wollen sie wiegen. […] Die gleiche rationalistische und empiristische Apparatur, die den Geistern den Garaus gemacht hat, wird angedreht, um sie denen wieder aufzudrängen, die der eigenen ratio nicht mehr trauen." (GS 4, 278 f.).

41 Während Adorno sich vor allem auf populäre Astrologie bezieht (vgl. GS 8, 147–176) und den Begriff *Okkultismus* wählt, hat sich in der zeitgenössischen Forschung der Ausdruck *Esoterik* (bzw. „Western Esotercisim") durchgesetzt. Ein synonymer Gebrauch scheint mir – im Rahmen *dieser* Studie – gerechtfertigt, da beide Phänomene zunächst Sammelbegriffe darstellen, deren vorzugsweiser Gebrauch sich in der Zwischenzeit umgekehrt hat. Das Problem beider Begriffe besteht in der Weite und Heterogenität der religiösen, therapeutischen, abergläubischen usw. Praktiken, die unter ihnen subsumiert werden. (vgl. zum Kontext Hanegraaff. *Esotericism and the Academy*. S. 177–191).

42 Garcia Düttmann. *So ist es*. S. 137.

es hilfreich, immer wieder Diskrepanzen und gegenseitige Kritiken Scholems und Adornos aufzuzeigen – und zumindest gelegentlich auf die zum Teil beträchtliche Kritik der späteren Kabbalaforschung an ihrem Gründervater einzugehen. An dieser Diskussion lässt sich eine werkimmanente Rekonstruktion mit einer Problematisierung der jeweiligen Rezeption kabbalistischer Topoi bei Adorno verbinden.

1.3 Spezifisches. Zu Adornos Stil und Terminologie

Einleitend muss noch auf einen methodisch-stilistischen Grundsatz des Adornoschen Œuvres eingegangen werden, der sich auch maßgeblich auf die Rekonstruktion und Diskussion desselben auswirkt.[43] Das zeigt ein Aphorismus aus den *Minima Moralia*, in dem Adorno das Bemühen um angemessenen sprachlichen Ausdruck eines Sachverhalts gegen den ‚Schematismus' akademischer Fachterminologien verteidigt. „Beim Ausdruck auf die Sache schauen, anstatt auf die Kommunikation, ist verdächtig: Das Spezifische, nicht bereits dem Schematismus Abgeborgte erscheint rücksichtslos, ein Symptom der Eigenbrötelei, fast der Verworrenheit." (GS 4, 114) Die Ablehnung subsumierender Allgemeinbegriffe ist ein Kernmoment von Adornos Philosophie, verbunden mit grundsätzlichem Misstrauen gegen systematische Deduktion, die er als Kehrseite des sozioökonomischen Identitäts- und Konformitätszwangs erkennt. Systematischer Anordnung von Argumenten stellt er ein essayistisches Schreiben gegenüber, dem System zieht er den Aphorismus vor.[44] Eine Rekonstruktion seiner Texte kann sich dem nie völlig entziehen und würde sonst auch Gefahr laufen, durch sprachliche Glättungen wesentliche Pointen unsichtbar zu machen, weil sich die Inhalte dieser Philosophie dem Korpus ihrer Sprache nochmals eingliedern. „In der Dialektik ergreift das Rhetorische Moment, entgegen der vulgären Meinung, die Partei des Inhalts." (GS 6, 66) Das ist in dieser Arbeit verstärkt zu beachten, weil eben auch Adornos kabbalistisch inspirierte Wendungen vielfach im geschilderten Sinne rhetorisch, zugleich inhaltliche und stilistische Elemente sind: Rand- und Nebenbemerkungen, die sich rings um die eigentliche Erörterung einfinden.

[43] „Adornos Gedanken sind zerbrechlich, fragil […] Eine von außen angelegte Konstruktion bringt sie zum Einsturz." (Claussen. *Fußnoten zur Literatur*. S. 185).

[44] Vgl. Sonderegger. *Essay und System*, Claussen. *Adornos Heimkehr*.

Ziel dieser philosophisch-essayistischen Verfahrensweise ist es, „das etablierte Bewusstsein, den Alltagsverstand, zu irritieren und aufzustören […], in einem spezifischen Medium des Allgemeinen, der Sprache […] den Konformismus, die gesellschaftliche Arbeitsteilung und den tautologischen Charakter von Begriffen zu unterlaufen."[45] So soll die Sprachform selbst durch genaue Wortwahl Medium von Ideologiekritik werden.[46] Adornos Texte verstricken Begriffe und Topoi nicht selten in äußerste Aporien und Antinomien, in übersteigerte Zuspitzungen ihrer Extreme, die so zum Zerbrechen gebracht werden sollen. Dieses dialektische Verfahren erzeugt „Kippfiguren"[47], die, wie man sie auch wendet, keinen Halt gewähren wollen, in verschiedenen Texten mal von der einen, mal von der anderen Seite aufgebaut oder kritisiert werden, so dass man die unterschiedlichen Äußerungen gegeneinander ausspielen kann – oder aber als dialektische Behandlungen einer widersprüchlich verfassten Wirklichkeit verstehen. So begreift Adorno seine einzelnen Analysen als miniaturhafte Abbildungen, als „Modelle" des jeweils problematisierten Sachverhalts.[48] Seine „Utopie der Erkenntnis wäre, das Begriffslose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen." (GS 6, 22)[49] Dazu werden Termini nicht nur bis zum Widerspruch entfaltet, sondern auch verschiedene Begriffe verwendet („herbeizitiert"), um den Gegenstand in deren konstellativer Anordnung zu treffen. Ich möchte hier nur auf eine Tendenz hinweisen: Freilich gibt es bei Adorno viele konsequent und spezifisch benutzte Begriffe. Diese Tendenz zeigt sich aber unter anderem an einem Umstand, der zumindest religionsphilosophisch zunächst irritiert: Adorno grenzt die Begriffe Metaphysik und Theologie zum Teil durchaus voneinander ab, verwendet sie zum Teil aber auch austauschbar. Deren Inhalt wird mal als „Sakrales", als „Absolutes" oder als „Transzendenz" bezeichnet. Auch die Begriffe Säkularisierung,

45 Demirovic. *Der nonkonformistische Intellektuelle*. S. 684. Zur soziologischen Systematisierung dieses ‚nonkonformistischen' Standpunkts vgl. Martin. *Denken im Widerspruch*. – „Je tiefer der Kritiker in der eigenen Bedeutungslosigkeit versinkt, desto stärker wird sein Bedürfnis, sich durch Gesten der Radikalität von den profanen Gebrauchsschreibern abzugrenzen, zu denen nicht zu gehören in der Epoche etablierten Stumpfsinns sein einzig verbliebenes Distinktionsmerkmal ist." (Klaue. *Verschenkte Gelegenheiten*. S. 7).

46 Vgl. Braunstein/Hesse. *Philosophie als Mähmachendes*.

47 Vgl. Wussow. *Logik der Deutung*. S. 20.

48 „Das Modell trifft das Spezifische und mehr als das Spezifische, ohne es in seinen allgemeineren Oberbegriff zu verflüchtigen. Philosophisch denken ist so viel als in Modellen denken […]." (GS 6, 39).

49 Vgl. Tiedemann. *Begriff, Bild, Name*.

Profanisierung, Rationalisierung oder Entmythologisierung können synonym verwendet oder gegeneinander gestellt werden.[50] „Die gleitenden Übergänge sind nicht notwendig ein Makel der Theorie, denn dadurch kann er ihre Beweglichkeit für die konkrete Arbeit erhalten."[51] Die langen begriffsgeschichtlichen Debatten, die sich mit den einzelnen Terminologien verbinden, sollen weniger ignoriert als konterkariert werden.[52] Der eben zitierte Philipp von Wussow differenziert entsprechende Begriffe Adornos und macht sie durch diese philosophische Kritik einer weiterführenden Diskussion fruchtbar. Im Folgenden wird es nicht näher um die, wenngleich verführerische, Metadiskussion einer solchen philosophischen Vorgehensweise gehen, sondern eben um Adornos Marginalien zur Kabbala. Dazu soll versucht werden, der terminologischen „Beweglichkeit" tendenziell zu folgen und derart die argumentativen Figuren deutlich werden zu lassen, die unter der Oberfläche wechselnder Begrifflichkeiten auftauchen und sich dabei als keineswegs inkohärent erweisen. Im Folgenden wird somit nur gelegentlich zu diskutieren sein, warum Adorno im konkreten Fall vom Absoluten oder von Transzendenz, von Säkularisierung oder Profanisierung, von Theologie oder Metaphysik spricht, weil er die zur Rede stehenden ‚mystischen' Motive schlicht unter verschiedenen begrifflichen Deckmänteln bemüht.

[50] Liedke. *Naturgeschichte und Religion*. S. 147–214, hat die Begriffe der ‚Entmythologisierung', ‚Säkularisierung', ‚Entzauberung' und ‚Rationalisierung' sowie Adornos Auseinandersetzung mit den einschlägigen soziologischen und philosophischen Theorien untersucht, kommt dabei aber ebenfalls immer wieder zu dem Fazit, dass diese Termini Facetten desselben (religions-)geschichtlichen Prozesses behandeln sollen.

[51] Wussow. *Logik der Deutung*. S. 186.

[52] Etwa in folgender Rückanbindung des Metaphysikbegriffs an den der Theologie: „Metaphysik ist gegenüber der Theologie nicht bloß, wie nach positivistischer Doktrin, ein historisch späteres Stadium, nicht nur die Säkularisation der Theologie in den Begriff. Sie bewahrt Theologie auf in der Kritik an ihr, indem sie den Menschen als Möglichkeit freilegt, was die Theologie ihnen aufzwingt und damit schändet." (GS 6, 390).

2. Adorno, Scholem – und die anderen. Historische Anmerkungen zu einer Konstellation

Wie Adorno selbst betonte, war seine zentrale, wenn nicht einzige Referenz für das Thema Kabbala das Werk Gershom Scholems. (vgl. GS 20.2, 483) Obwohl Scholem in den zwanziger Jahren mehrfach in Frankfurt am Main weilte und Adorno dem Namen nach bekannt war, begegneten sie sich erst 1938 in New York im Hause Paul Tillichs näher.[53] In diesem Zeitraum lernte auch Max Horkheimer Scholem kennen, die beiden blieben jedoch zeitlebens auf Distanz.[54] 1939 setzte der Briefwechsel Adornos mit Scholem ein, der lange schleppend verlief. Die meisten Briefe stammten anfangs aus Scholems Feder, Adorno antwortete in den Vierzigern teilweise über Jahre gar nicht.[55] Erst in den fünfziger Jahren kam es anlässlich der von beiden initiierten Benjamin-Edition(en) zu einem verstärkten Austausch. Darin brachten sie auch immer mehr gegenseitige Kommentare zum Werk des anderen ein, die jeweiligen Publikationen sandten sie sich zu. Eine Zäsur stellte das Jahr 1957 dar, als Scholem einen ersten Vortrag bei den Loeb-Lectures in Frankfurt – und damit seinen ersten in Deutschland nach 1945 – hielt, um den ihn Adorno gebeten hatte.[56] In den folgenden Jahren intensivierte sich der Kontakt, immer wieder liest man nun von Treffen der beiden in Frankfurt oder Sils im Engadin, dem Ferienort der Adornos, den Scholem nach seiner Teilnahme an den jährlichen Eranos-Tagungen in Ascona aufsuchte.[57] Über die dortigen Gesprächsinhalte liegen wohl keine näheren Berichte oder Informationen vor. Die letzten Briefe kreisen um einen geplanten Besuch Adornos in Israel, der aber durch seinen Tod nicht mehr zustande kam. Als „ungewöhnliche Freundschaft“ zweier

[53] Vgl. Claussen. *Theodor W. Adorno*. S. 286. In seinem *Gruß an Gershom G. Scholem* erwähnt Adorno ein Treffen nach 1923, seine Erinnerung daran beinhalte aber „viel Rückphantasie“, ich behandle diese möglicherweise fiktionale Begegnung in Kapitel 2.5. (vgl. Deuber-Mankowski. *Eine Art von Zutrauen*. S. 186).

[54] Vgl. zum Hintergrund Jacobs. *The Frankfurt School, Jewish Lives, and Antisemitism*. S. 49 ff.

[55] 1942 setzte er sich jedoch bei Leo Löwenthal dafür ein, die „Festschrift“ für Walter Benjamin zügig an Scholem zu schicken, der sie „wirklich verdient“ habe. (Löwenthal/Adorno. *Briefwechsel*. S. 159).

[56] Die von Max Horkheimer initiierten „Gastvorlesungen über Geschichte, Philosophie und Religion des Judentums“ fanden zwischen 1956 und 1967 statt. (vgl. Altwicker. *Loeb-Lectures*).

[57] Vgl. zum Eranos-Kreis Hanegraaff. *Esotericism and the Academy*. S. 277–314, Wasserstrom. *Religion after Religion*, Hakl. *Der verborgene Geist von Eranos*.

Intellektueller, „die von Haus aus nicht füreinander bestimmt waren", aber sich doch über drei Jahrzehnte annäherten, charakterisiert Habermas diese Beziehung.[58] Es sei „geradezu komisch zu beobachten, welche diplomatischen Vorsichtsmaßnahmen nötig waren, um alle Vorbehalte zu überwinden", meint Wolfgang Matz.[59] Adorno schrieb nach dem ersten Treffen an Benjamin von einem Kontakt, dessen „Zutraulichkeit" vielleicht derjenigen entspreche, „die sich auf einer Kaffeevisite eines Ichthyosaurus bei einem Brontosaurus einstellen mag, oder, um mehr zur Sache zu sprechen, bei einer, die der Leviathan dem Behemoth abstattet. Mit einem Wort, man ist unter sich." (BW 1, 325) Nur einige Facetten dieser ‚Zutraulichkeit' will ich im Folgenden anreißen, weil der Kontakt mit Scholem auch im weiteren Verlauf immer wieder eine Rolle spielt.[60] Beide rekurrieren, neben dem omnipräsenten Walter Benjamin, auf das weite Feld der deutsch-jüdischen Intellektuellen: Kafka, Kracauer, Bloch, Arendt oder Buber etwa – wobei außer Kafka alle scharf kritisiert werden. Man könnte diesen polemischen Austausch zwischen unterschiedlichen Denkern und den diskutierten Problemen, der sich in den Debatten und Querverweisen zwischen den publizierten Hauptwerken abspielt, als „Denkraum" im Sinne der Konstellationsforschung bezeichnen.[61] Alle weiteren Kapitel werden sich Adornos Werk und seiner Diskussion mit Scholem widmen. Das vorliegende versucht eine umrisshafte ideengeschichtliche Rekonstruktion historischer Kontexte, in die Adornos und Scholems Überlegungen eingebettet sind und in deren Reflexion sie sich entfalten.

2.1 Der Schlüssel fehlt: Kabbala als Thema von Benjamins Philosophie?

Zumindest vor Erscheinen des Adorno-Scholem-Briefwechsels im April 2015 wurde die Beziehung der beiden Korrespondenten meist im Hinblick auf einen Dritten, den gemeinsamen Freund Walter Benjamin wahrgenommen. Dies geschieht aus nachvollziehbaren Gründen, denn der Historiker der Kabbala und der materialistische Frankfurter Gesellschaftskritiker bewegten sich auf äußerst unterschiedlichen Gebieten und ihre Zusammenarbeit beschränkte sich weitenteils auf die Edition von Schriften und Briefen

58 Habermas. *Vom Funken der Wahrheit.*
59 Matz. *Mystik und Geschichte.* S. 64.
60 Vgl. detaillierter a. a. O. sowie Deuber-Mankowski. *Eine Art von Zutrauen.*
61 Vgl. Stamm. *Konstellationsforschung.*

Benjamins, der größte Teil ihrer Korrespondenz dreht sich um dessen Nachlass, Fragen der Herausgabe, Datierung und Kommentierung. Die von Asaf Angermann herausgearbeitete „Dreidimensionalität“ (BW 8, 541) ihrer Beziehung in Bezug auf Benjamin wird in dieser Arbeit vielfach zutage treten.[62]

Dafür ist der Umstand nicht zu unterschätzen, dass die Korrespondenz Adornos mit Benjamin 1923 beginnt, also genau in dem Jahr, in dem Scholem nach Palästina ging. Einiges spricht dafür, Scholem und Adorno damit den zwei kontrovers diskutierten Phasen in Benjamins Leben zuzuordnen: theologisch-metaphysischem Früh- und marxistischem Spätwerk.[63] Yossef Schwartz spricht daher von einer „incommensurability of these two intellectual relationships.“[64] Diese Zuordnung ist wichtig, da auch Scholem und Adorno sich für die jeweilige Phase zuständig sahen, etwa in der Bearbeitung des Editionsmaterials. Sie ist aber für unser Thema ebenso hinderlich. Adorno erhoffte sich nämlich von Benjamins *Passagenwerk*, wie er ihm im August 1935 schrieb, „eine Restitution der Theologie oder lieber eine Radikalisierung der Dialektik bis in ihren theologischen Glutkern hinein“, was „zugleich eine äußerste Schärfung des gesellschaftlich-dialektischen, ja des ökonomischen Motives bedeuten“ müsse. (BW 1, 143) An und mit Benjamin wird so Adornos Suche nach einer materialistischen Konkretion von Theologie deutlich, die nicht minder eine theologische Schärfung des Materialismus sein soll.[65] Diese Verschlingung von Materialismus und Theologie wird in jedem Kapitel dieser Studie wiederkehren. Dabei tauschen beide jedoch gelegentlich die Rollen wie der „bucklige“ Zwerg (die Theologie) und die von ihm heimlich gesteuerte Schachpuppe (der historische Materialismus) in Benjamins erster Geschichtsthese. (vgl. GS I.2, 693) Auch Scholem bestätigt Adornos Interesse am theologischen Benjamin: „Zu dem guten Geiste, der über den Begegnungen von Adorno und mir waltete, trug mehr als die Herzlichkeit der Aufnahme die nicht geringe Überraschung bei, die sein Verständnis für das fortwirkende theologische Element in Benjamin in mir auslöste.“[66] Die Quelle dieses „Ele-

[62] Vgl. auch Matz. *Mystik und Geschichte.*

[63] Nach diesem für Benjamin biographisch sinnvollen Muster verfahren etwa die Kapitel „Scholem und die Theologie“ bzw. „Adorno und die Dialektik“ in: Kramer. *Walter Benjamin zur Einführung.* S. 35–40 bzw. 124–130. Freilich hat die weitere Forschung diese Teilung in vielfältiger Weise aufgelöst. Vgl. Küpper/Skandries. *Rezeptionsgeschichte.* S. 36.

[64] Vgl. Schwartz. *From Broken Speculation to Accounts of Eternity.* S. 132.

[65] Vgl. Claussen. *Theodor W. Adorno.* S. 119.

[66] Scholem. *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft.* S. 267 f.

ments“ nun verortet Adorno in seiner *Charakteristik Walter Benjamins* (1950) in der Kabbala:

> „Die Versöhnung des Mythos ist das Thema von Benjamins Philosophie. Aber es bekennt sich, wie in guten musikalischen Variationen, kaum je kahl ein, sondern hält sich verborgen und schiebt die Last seiner Legitimation der jüdischen Mystik zu, von der er in der Jugend durch seinen Freund Gerhard Scholem, den bedeutenden Kabbalaforscher, erfuhr. Es steht dahin, wie weit er in der Tat auf jene neuplatonischen und antinomistisch-messianischen Überlieferungen sich stützte.“ (GS 10.1, 244)

Diese Ansicht ging auf eine Selbstauskunft Benjamins zurück, die Scholem zeitlebens Rätsel aufgab.[67] Im weiteren Text konkretisiert Adorno die von ihm als kabbalistisch interpretierten Motive und identifiziert sie als den Impuls einer Profanisierung des Sakralen. Benjamin, der nach Adorno „kaum je mit offenen Karten“ spielte, habe mit seinem Essayismus profane Texte wie heilige angeschaut und damit jenen Umschlag von Mystik in Aufklärung praktisch vollzogen, den Scholem historisch nachgewiesen habe. Sprache sei ihm weniger als Bedeutungsträger denn als „Kristallisation des ‚Namens‘“ wichtig gewesen. (a. a. O., 244 f.) Ich deute beides hier nur an, weil sich genau diese Bezüge auch in Adornos eigenem Werk finden und von mir unten ausführlich behandelt werden – sowohl eine Idee zur Säkularisierung des heiligen Textes als auch der ‚mystische Name‘, der sich der erstarrten Logik des gesellschaftlichen Identitätszwangs entziehe.[68] Zweifellos finden sich in Benjamins stellenweise enigmatischem und synkretistischem Werk, das seinen Ausgang nicht zuletzt bei Stefan George nahm, Reminiszenzen an barocke und romantische Metaphysik und Theologie, okkulte Schriftsteller, christliche wie jüdische Mystik und jüdische wie christliche Kabbalistik (zu erinnern wäre etwa an seine

[67] „Sehr merkwürdig bleibt für mich, daß Benjamin mindestens zwei Männern gegenüber, es waren Max Rychner und Theodor Adorno, um 1930 geäußert hat, die Einleitung zum Trauerspielbuch könne nur verstehen, wer die Kabbala kenne […]. Aber zu mir selber, der für eine solche Mitteilung sozusagen zuständig war, hat er sich weder schriftlich noch mündlich in dieser Richtung direkt ausgesprochen […]. Hielt er vielleicht dafür, daß die Berührung mit Gedanken der kabbalistischen Sprachtheorie, wenn auch durchaus verfremdet, für mich auf der Hand liegen sollte […] – was in gewisser Hinsicht zutrifft –, oder hat er sich ein Versteckspiel mit mir erlaubt? Erlag er einer Versuchung zu einem bißchen Flunkerei, oder wollte er den Vorwurf der Unverständlichkeit […] durch Rückbeziehung auf noch Unverständlicheres, als welches die Kabbala ihnen erscheinen mußte, verschlüsseln? Ich weiß es nicht.“ (a. a. O. S. 157 f.).

[68] Vgl. Kapitel 5.2, 6.3.

Hochschätzung Franz Joseph Molitors). Benjamins Auseinandersetzung mit dem Judentum schließt aber auch an seinerzeit sehr viel geachtetere Quellen wie die Religionsphilosophie Hermann Cohens an.[69] Dieser Komplex hat eine ausufernde Literatur hervorgebracht und soll hier nicht näher untersucht werden.[70] Aber in ihm ist ‚die' Kabbala nicht die zentrale Legitimationsinstanz, die Adorno aus ihr machen will. Scholem blieb so auch, entgegen aller etablierten Unterstellungen, skeptisch, was die Relevanz kabbalistischer Elemente für die Philosophie Benjamins anging. Auf eine entsprechende Bitte Adornos antwortete er im Februar 1968:

> „Ihren Wunsch, ich möchte über die Beziehung zwischen Benjamin und der jüdischen Mystik schreiben, haben Sie mir schon mehrfach vorgetragen, und ich erinnere mich an ein Gespräch, das wir darüber einmal in Sils hatten. Daß die Kabbala den Schlüssel zu seinen theologischen Jugendschriften bildet, scheint mir sehr zweifelhaft, aber ich werde mich gern noch einmal präziser mit Ihnen darüber unterhalten." (BW 8, 467)

Eher werfen die zu diskutierenden Parallelen von Adorno und Scholem die Frage auf, ob nicht die Kabbalaforschung des Letzteren ebenso von benjaminischen Ideen geprägt ist wie die Philosophie des ersteren. Jedenfalls betonte auch Scholem stets, dass er gerade vom ‚mystischen' Genius des Freundes angezogen wurde. Von seiner zitierten These rückte Adorno auch in der Antwort nicht ab. Er spekulierte, dass vielleicht das Verhältnis des frühen Benjamin zur Kabbala ähnlich zu verstehen sei wie sein späteres zum Marxismus – und beide nicht aus inhaltlicher Durchdringung des jeweiligen Gegenstands erwachsen. Offensichtlich ging er aber von einer tragenden Rolle der jüdischen Mystik für das Frühwerk aus, wenn er schrieb, er werde das Gefühl nicht los, „daß, ohne Ihren Kommentar, die frühen Schriften in der Luft hängen." Benjamin selbst habe einer traditionslosen Theologie[71] kritisch gegenübergestanden, verdiene also auch eine Rekontextualisierung seiner eigenen.

[69] Vgl. Deuber-Mankowski. *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen.*

[70] Vgl. für einen Überblick Küpper/Skandries. *Rezeptionsgeschichte.* S. 35 ff. sowie für exemplarische Studien zu Benjamins religiösen Themen und Quellen Weidner. *Profanes Leben*, Jacobson. *Metaphysics of the Profane*, Alter. *Unentbehrliche Engel*, Mosès. *Gershom Scholem*, Idel. *Alte Welten – Neue Bilder.* S. 269–280, Bock. *Walter Benjamin*, Eusterschulte. *Geschichtlichkeit des Gegenwärtigen*, Tiedemann. *Historischer Materialismus oder politischer Messianismus*, Scholem. *Walter Benjamin und sein Engel.*

[71] Zum Traditionsbegriff vgl. Kapitel 5.1.

(a. a. O., 475) In diesem Sinne liest man in Adornos *Charakteristik* über Benjamins angeblich mystisch inspirierte Darstellungen: „Der Schlüssel zu den Rätselbildern ist verloren." (GS 10.1, 245) Die vorliegende Studie folgt in dieser Hinsicht bloß den Spuren von Adornos Suche nach dem fehlenden Schlüssel. Diese Spuren sind inzwischen selbst historisch und zu einem neuen Komplex von Rätselbildern geworden.[72] Der eben zitierte Brief an Scholem geht anschließend in einen Seitenhieb gegen Hannah Arendt über, die Benjamin als „Kritiker" und nicht als Philosophen verstanden wissen wollte;[73] „was hat dieses Weib für eine Vorstellung von Philosophie! Nun, es ist die der Herren Heidegger und Jaspers." (BW 8, 476) Das nur als Beispiel für die philosophischen Kämpfe um das Erbe Walter Benjamins, das gleichermaßen Scholem, Adorno, Brecht oder eben Arendt mit guten Gründen für sich reklamierten. Wie produktiv das trotz aller Gehässigkeiten philosophisch war, zeigt die Geburt von Adornos Kabbala-Interpretation, die Benjamin eben nicht *gegen*, sondern *durch* Scholem verstehen will bzw. Scholems Forschungen in Benjamins Sinne aufzunehmen sucht. (vgl. a. a. O., 168) Zu diesem Zweck scheinen Ideologiekritik und Ideengeschichte ungewohnt nah aneinander zu rücken.[74] Dabei ging es Adorno aber wohlgemerkt nicht um Benjamin-Forschung, sondern weiterhin um jenen theologischen „Glutkern" der Dialektik, dessen Herausarbeitung er mit dem verstorbenen Freund unternehmen wollte.

[72] „Sehnsucht endet nicht mit den Bildern, sondern lebt in ihnen fort, wie sie aus ihnen kommt." (GS 2, 199).

[73] Vgl. Arendt. *Walter Benjamin*.

[74] Es ist ohnehin bemerkenswert, wie bereitwillig Adorno im Zusammenhang mit Scholems Arbeiten philologische Methodik akzeptierte, welcher er in seiner Hegel-Studie bescheinigte, „keine zureichende Textkritik" zu sein. (GS 5, 326) Diesen Einwand erläuterte er an späterer Stelle schärfer: „Auf keinen weniger wohl als auf Hegel paßt die ohnehin problematische Norm der Philologie, den vom Autor subjektiv gemeinten Sinn herauszuarbeiten. Denn seine von der Sache unablösbare Methode will die Sache sich bewegen lassen, nicht eigene Überlegungen entwickeln." (a. a. O., 343) In der *Negativen Dialektik* schließlich kritisierte Adorno das „beruhigende Gefühl, auf festem, womöglich auch philologisch gesichertem Boden zu operieren" als ideologisch. (GS 6, 71) Diese Ablehnung ist jedoch keine der Philologie an sich, sondern ein Hinweis auf ihre Grenzen: „der Ausgang von der Erfahrung eines Abgeleiteten, ist nicht zu vermeiden sondern ins Bewußtsein hineinzunehmen." (a. a. O., 479).

2.2 Von der Verteidigung der Metaphysik zur Rettung einer häretischen Theologie

Adorno und Scholem fanden, wie Steven Aschheim bemerkt hat, ihren „common ground“ in einem „‚metaphysical‘ universe of discourse.“[75] Scholem schrieb 1973 an George Steiner: „Bloch ist der bessere Schellingianer (trotz Marx) und Adorno der bessere Kantianer (trotz Hegel).“[76] Kantianer meint hier wohl den Umstand, dass Adornos Werke allesamt Kritiken darstellen, die sich als Rettung des geprüften Gegenstands verstehen. Tatsächlich las Scholem die hegelkritische *Negative Dialektik* als das, was sie ist: eine „Verteidigung der Metaphysik“, wie er sie in dieser Keuschheit und Bescheidenheit noch nie gelesen habe – so jedenfalls seine Rückmeldung an Adorno 1967. (BW 8, 407) Im selben Brief kritisierte er allerdings: „Es ist an keinem Punkte Ihres Buches ernstlich einzusehen, warum es eigentlich der Marxistischen Geschichtstheorie noch ferner verbunden ist oder sein müsste.“ (a. a. O., 408) Adorno betonte dagegen, *gerade* sein „vom Dogma total verschiedene[r] Weg zum Materialismus“ sei es, „der mir jene Affinität zur Metaphysik, beinahe hätte ich gesagt, zur Theologie zu verbürgen scheint, in der Sie mit Recht das zentrale Motiv erkannt haben.“ (a. a. O., 414) Adorno lässt sich nicht ohne die These verstehen, dass materialistische Gesellschaftskritik und Theologie, deren kritische Rettung wiederum Anliegen seiner Metaphysik ist, substanziell auf dasselbe hinauslaufen.[77] Dies meint einerseits, wie 1929 Siegfried Kracauer formulierte, das *Primat* der materialistischen Kritik: „Ökonomie statt explizite Theologie! […] Nun gut, so soll man die revolutionierende Negativität derart konstruieren, daß für das ungesagte Positive die Räume (Hohlräume) übrigbleiben. Erst die Empörung in den Regionen des Materiellen, dann die Kontemplation, die um Himmels Willen nicht vom Materiellen ablenken darf.“ (KW 5.3, 181, vgl. GS 6, 306) Aber Adorno fasst die ‚Theologie‘ auch in durchaus expliziten Überlegungen, wenn er etwa in der *Negativen Dialektik* ausführt, sie komme dort mit dem Materialismus zusammen, „wo er am materialistischsten ist. Seine Sehnsucht wäre die Auferstehung des Fleisches […].“ (a. a. O., 207) Adornos Philosophie ist, wie schon in der Einleitung deutlich wurde, auf die Rettung der leidenden, gefallenen Natur gerichtet. Da das den Toten zugefügte

75 Aschheim. *The Metaphysical Psychologist.* S. 81.
76 Scholem. *Briefe.* Bd. 3. S. 62. Vgl. Habermas. *Ernst Bloch. Ein marxistischer Schelling.*
77 Vgl. dazu schon die obigen Ausführungen zu Benjamin, weitere Motive benenne ich in Kapitel 4.1 – insbesondere im Abschnitt „Drei Ebenen der Profanisierung“.

Unrecht ungesühnt bleibt, die bürgerliche Kälte und die Schrecken der Vergangenheit fortleben, zergeht die Denkmöglichkeit immanenter Besserung – weil „es keine Erlösung gibt, es sei denn die ganze."[78] Hier wird ein Topos der klassischen Metaphysik, das zugleich ein Kantisches Postulat der praktischen Vernunft ist – die Frage nach der unsterblichen Seele – zur verzweifelten Hoffnung für den gebrechlichen Leib transformiert. „Transzendenz" gilt Adorno als erfüllte Immanenz, in der die Wunden der Vergangenheit geheilt seien. Jeder letztlich vernünftige Gedanke münde in der „Idee einer Verfassung der Welt, in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sondern noch das unwiderruflich vergangene widerrufen wäre." (a. a. O., 395) Solange in der menschlichen Geschichte ideologische Verblendung und Herrschaft dominieren, wäre Befreiung nur im Gedanken an Transzendenz zu greifen. Diese „Konvergenz aller Gedanken in einem Absoluten" – das die Utopie darstellt – identifizierte Adorno verschiedentlich mit dem ontologischen Gottesbeweis, warnte jedoch davor, aus der Unausdenkbarkeit des Gegenteils tatsächlich die reale Existenz des Absoluten zu folgern. (vgl. a. a. O., 379)[79] Meist formuliert er diese Überlegungen im Konjunktiv.[80] Wenn er auch nicht den Glauben hat, dass der schlechte Lauf der Geschichte tatsächlich durch die Resurrektion der gefallenen Welt aufgehoben werde, so dient diese Idee des ‚anderen' ihm doch wenigstens als Korrektiv und Movens von Kritik, als regulative Idee im keineswegs funktionalistischen Sinne. „So sagt uns eine Stimme, wenn wir auf Rettung hoffen, dass Hoffnung vergeblich sei, und doch ist es sie, die ohnmächtige, allein, die überhaupt uns erlaubt, einen Atemzug zu tun." (GS 4, 138) Die Metaphorik des Atems verdankt sich Kierkegaards *Krankheit zum Tode* und ist dort gegen den „Deterministen" gerichtet, der, wenn er recht hätte, unter der Last der Notwendigkeit ersticken müsste. Adorno erkennt in der theologischen Betonung des Atems den *Leib* in der „Spiritualität", also die vergängliche, eigenwillige Natur, die selbst den selbstverblendeten Geist kapitalistischer Vergesellschaftung gelegentlich dazu zwingt, innezuhalten und nach Luft zu schnappen. Dessen alles erfassende Dialektik wird am Leib auf ihre Grenze verwiesen. (vgl. GS 2, 144) Der von Gott eingehauchte Atem steht demnach theologisch wie materialistisch für die Unverfügbarkeit der eigenen Natur.

78 Tiedemann. *Historischer Materialismus oder politischer Messianismus*. S. 114.

79 Vgl. Hindrichs. *Das Absolute und das Subjekt*. S. 146–160, Liedke. *Zerbrechliche Wahrheit*. S. 115–140, Braunstein. *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*. S. 363 ff.

80 Vgl. Bartonek. *Philosophie im Konjunktiv*.

Bei aller Freude über solche Metaphysik hielt Scholem den permanenten gesellschaftskritischen Fokus Adornos – in dessen Rahmen die eben gestreiften Motive überhaupt erst Relevanz gewinnen – für schlichtweg dumm. Steven Wasserstrom hat sein Exemplar der *Dialektik der Aufklärung* durchgesehen und stellt fest, dass Scholems Anmerkungen durchweg negativ, ja belustigt waren: „Welch Geschwätz!“[81] An Hellmuth Plessner, der eine Besprechung der posthum erschienenen *Ästhetische Theorie* publiziert hatte, schrieb Scholem 1973, bei der Lektüre werde „wieder mein alter, ewiger und nicht zu unterdrückender Widerstand gegen die bei einem so subtilen Geist wie Adorno dreifach unverständliche Fetischisierung des Zauberwortes Gesellschaft lebendig […]“. Er verstehe nicht, wie „diese hintergründigen Marxisten“ Adorno und Benjamin sich in diesem „Irrgarten“ verfangen und ihn dann noch „als Ausweg anpreisen konnten“.[82] Man kann sich dennoch des Eindrucks nicht erwehren, dass ein Teil von Scholems Fragestellungen von Adorno nur radikalisiert wurde und er manche Perspektiven denjenigen Adornos zumindest so weit angenähert hat, als beide miteinander zu tun hatten; dies zeigt sein Beitrag für Adornos Festschrift *Zeugnisse* (1963), der im vierten Kapitel dieser Studie diskutiert wird.[83] Über das angekündigte Thema („Häretischer Messianismus und jüdische Gesellschaft“) war Adorno schon im Vorfeld „begeistert.“ (BW 8, 267) 1967 sandte Scholem Adorno seinen Vortrag *Mysticism and Society* zu, „mit dem sich unsere Sphären geradezu überschneiden.“ (vgl. BW 8, 430, vgl. a. a. O., 375) Umgekehrt war auch Adorno kritisch gegenüber einem von Scholems Wirkungsfeldern. Im August 1954 schrieben er und seine Frau aus der Schweiz an Horkheimer: „In Ascona tobte Eranos, mit Tillich, Scholem, [Karl] Kerenyi, [Wilhelm] Szilasi e tutti quanti, meist ungarische Juden, die vor einem Forum von Antisemiten Opfertänze aufführten. Selbst der See ist über die Ufer getreten, nicht ohne daß Scholem mystische Zusammenhänge angedeutet hätte.“ (BW 4.4, 286) Scholem gegenüber hielt sich Adorno zu diesem Thema zurück und las regelmäßig dessen Aufsätze aus den Eranos-Jahrbüchern. Ascona kommt anscheinend nur in der einen zitierten Briefstelle

81 „In the margins of p. 207, he exclaimed, in German, ‚welch Geschwätz!‘ (‚what twaddle!‘); on p. 298 he wrote, in Hebrew, ‚ayzeh pitpoot!‘ (‚what babble!‘); on p. 220, in reference to the beginning sentence of section VI of *Elemente des Antisemitismus*, (‚Der Antisemitismus beruht auf falscher Projektion‘), Scholem wrote ‚Der echteste Adorno‘ (‚the most authentic Adorno‘).“ (Wasserstrom. *Adorno's Kabbalah*. S. 60).

82 Scholem. *Briefe*. Bd 3. S. 61.

83 Vgl. Kapitel 4.1 im Abschnitt „Religiöser Nihilismus und die Umwälzung aller menschlichen Verhältnisse“.

als problematisch vor. Einmal warf ironischerweise sogar der Kabbalaforscher dem Materialisten „jungianische Hypothesen“ vor, nie umgekehrt.[84]

Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang auch Scholems esoterische Geschichtstheologie, in der Theorien wie derjenigen Adornos eine merkwürdige Hauptrolle zukam. In einer Gedenkrede für Franz Rosenzweig (1930) schilderte der Kabbalaforscher eine historische Verdunklung der (jüdischen wie christlichen) Theologie, die zuerst philosophisch verwässert wurde und in der Folge auch tatsächlich ihren Ort verlor. Profanere Disziplinen nahmen sich der Wünsche und Sehnsüchte an, für die sie einst zuständig war. So seien Kafka und Proust – zwei Autoren, die auch Adorno sehr schätzte – zu unfreiwilligen Schöpfern von Werken „absolut theologischen Charakters“ geworden, an denen die Theologen vorbeigingen.

> „Offensichtlich ist also, daß die Themen der Theologie in dieser unserer Zeit unsichtbar wurden, verborgen sind, Lichter, die ihr Licht nach innen sandten und draußen nicht wahrgenommen wurden. Der Gott, der in der Psychologie vom Menschen und in der Soziologie von der Welt weggetrieben wurde, wollte nicht länger in den Himmeln wohnen, übergab den Thron des strengen Gerichts dem dialektischen Materialismus und den Thron des liebenden Erbarmens der Psychoanalyse, verschränkte sich ins Geheimnis und offenbart sich nicht. Offenbart er sich wirklich nicht? Liegt nicht vielleicht in dieser seiner letzten Selbstverschränkung seine Offenbarung?“[85]

Der Rückzug Gottes wäre wohl auch Scholems theologisches Pendant zu Adornos These, dass „alle Transzendenz in die Profanität einwanderte und nirgends überwintert als dort, wo sie sich verbirgt.“ (GS 11, 129) Sein geschichtsmetaphysisches Modell mag einerseits einer der subtilen Gründe für Scholems Wertschätzung des marxistischen Benjamin oder eben auch Adornos gewesen sein. Selbst Psychoanalyse und Marxismus stehen als Erben von Psychologie und Soziologie im Zeichen einer geheimnisvollen, subversiven Offenbarung Gottes. Aber *Gott* bleibt dabei der unsichtbare Akteur,

[84] Vgl. Kapitel 6.4 im Abschnitt „Eine unterirdische mystische Tradition?“.

[85] Scholem. *Franz Rosenzweig.* S. 533. Vgl. dazu Schulte. *Zimzum.* S. 383–393. Nach Schulte hat Scholem diese Vorstellungen nach 1934 nicht mehr offen artikuliert, sehr wohl aber beibehalten. Im Winter 1973/4 aber wiederholte er, allerdings widerwillig, gegenüber Muki Tsur: „Der dialektische Materialismus hat den Richterthron und die Psychoanalyse den Thron des Erbarmens übernommen. Er hat sich selbst beschränkt und offenbart sich nicht.“ (Scholem. *Es gibt ein Geheimnis in der Welt.* S. 79).

die innerweltliche Heilssuche wird selbst nicht geheiligt: „Die Verwendung messianischer Phraseologie hat in den Herzen der Anhänger dieser säkularen Bewegungen ein fremdes Feuer entfacht", ein „verschärft destruktives, negatives Moment", das „zum Scheitern führen kann."[86] Vielleicht mag der Historiker eine Ahnung Gottes im Studium alter Texte finden, in der stillen „Hoffnung" auf „jene unscheinbarste, kleine Verschiebung der Historie, die aus dem Schein der ‚Entwicklung' Wahrheit hervorbrechen lässt […]."[87] Scholem betreibt somit Historiographie, die gegen sich selbst denkt, Philologie *als* Kabbala.[88] Andererseits kann man das geschichtsmetaphysische Modell auch als ironische Spitze gegen Psychoanalyse und Materialismus lesen, die Scholem für gewöhnlich nicht so positiv konnotiert. Die „Selbstverschränkung" jedenfalls greift auf das lurianische Bild des Zimzum zurück – Gott, der sich selbst aus sich und in sich zurückzieht, um die ontologische Bedingung bzw. schlicht den kosmischen Raum für die Schöpfung freizugeben. Dieses Motiv stammt aus der lurianischen Kabbala des 16. Jahrhunderts, ist ideengeschichtlich ausgesprochen breit rezipiert worden und wird auch im nächsten Abschnitt zu besprechen sein.[89] Die ‚letzte Selbstverschränkung' nach Scholem wiederholt die kosmogonische „Contraction Gottes" (Schelling) geschichtsimmanent: Die scheinbare Autonomie der Gesellschaft, die Gott vertreiben mag, folgt unsichtbar einem höheren Plan. Adorno selbst schrieb in der oben zitierten Antwort auf Scholems Kritik an der *Negativen Dialektik* von beider „unio in haeresia". (BW 8, 415) Mir scheint genau das den Punkt zu treffen: Die theologischen Interessen Adornos und Scholems, so sehr sie problematisch scheinen oder sein mögen, sind nicht nur Grundlage des gegenseitiges Interesses, sondern das Licht, in dem beider Werke subkutan zusammenfinden.

86 Scholem. *Es gibt ein Geheimnis in der Welt*. S. 80.

87 „Aber die Notwendigkeit der historischen Kritik und der kritischen Historie kann, auch wo sie Opfer verlangt, durch nichts anderes abgegolten werden. Gewiß, Geschichte mag im Grunde Schein sein, aber ein Schein, ohne den in der Zeit keine Einsicht in das Wesen möglich ist. […] In diesem Paradox, aus solcher Hoffnung auf das richtige Angesprochenwerden aus dem Berge, auf jene unscheinbarste, kleine Verschiebung der Historie, die aus dem Schein der ‚Entwicklung' Wahrheit hervorbrechen läßt, lebt meine Arbeit, heute wie am ersten Tag." (Scholem. Ein offenes Wort über die wahren Absichten meines Kabbalastudiums [1937], in: ders. *Briefe I*. S. 472).

88 Vgl. Kilcher. *Philology as Kabbalah*.

89 Vgl. zur Rezeptionsgeschichte Schulte. *Zimzum*. Zur ‚lurianischen Theorie' für einen neueren Überblick Necker. *Einführung in die lurianische Kabbala*, zu deren Namensgeber Fine. *Physician of the Soul*. Adorno hat selbst verschiedene lurianische Motive zitiert, vgl. dazu Kapitel 2.3 sowie den Abschnitt „Funken des messianischen Endes" in Kapitel 5.2.

Beide versuchen, gegen eine Welt anzudenken, in der Theologie – mit Walter Benjamins Worten – „klein und hässlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen." (BGS I.1, 693) Scholem findet ihren Grund in der letzten Selbstverschränkung. Adorno fragt in seiner Vorlesung *Metaphysik. Begriff und Probleme* von 1965 an einer Stelle nach geistesgeschichtlichen Vorbildern, die einer materialistisch in die Immanenz verbannten Metaphysik Rechnung tragen könnten – und hier taucht als Wahlverwandte die (jüdische) Mystik auf:

> „Es gibt sehr vereinzelte, versprengte Motive in der Geschichte des Geistes, die darauf hinweisen. Und zwar, merkwürdig genug, finden sie sich weniger in der Geschichte der Philosophie […] als in der häretischen Theologie, das heißt also in der mystischen Spekulation, die ja wesentlich immer häretisch gewesen ist und die immer einen prekären Stand innerhalb der institutionalisierten Religionen gehabt hat. Ich denke an die mystische Lehre – wie sie der Kabbala mit christlicher Mystik, etwa der des Angelus Silesius, gemeinsam ist – von der unendlichen Relevanz des Innerweltlichen und damit Geschichtlichen für die Transzendenz und für eine jede mögliche Vorstellung von Transzendenz." (NL IV/14, 158 f.)

Metaphysischer Suche nach dem Sturz der klassischen Metaphysik wird aus der angeblichen häretisch-mystischen Geistesgeschichte gleichsam Mut zugesprochen. Hier liegt ein Weg vor, Transzendenz von der Immanenz her zu denken, in der Tat etwa mit Angelus Silesius: „Ich weiß, daß ohne mich/Gott nicht ein Nu kann leben/Werd ich zu nicht, er muß/von Not den Geist aufgeben."[90] In seinen Bemerkungen zum Thema Kabbala ruft Adorno die ganze im weiteren Sinne ‚häretische' Geistesgeschichte auf, bis zurück zur Gnosis, (vgl. a. a. O., 215)[91] wobei der Bezug auf jüdische Mystik quantitativ deutlich überwiegt – Angelus Silesius kommt etwa nur an dieser einen Stelle vor. In dem unterstellten Zusammenhang von Gnosis, Mystik und Kabbala kann man einen sog. ‚religionistischen' Standpunkt sehen, wie er in der Tat im geistigen Umfeld des Eranos-Kreises vertreten wurde. Gemeint ist die Unterstellung einer im Wortsinn esoterischen Tradition jenseits religiöser Institutionen, „über die Demarkationslinie von Religionen hinweg, die einander Häresien sind." (GS 6, 365) Wie er Hans Jonas mit der Bitte um einen Vortrag über „das Problem der Gnosis heute" schrieb, ging es Adorno dabei um die Aneignung von Gedanken,

[90] *Aus des Angelus Silesius Cherubinischem Wandersmann*. S. 8. Adorno besaß seiner Nachlassbibliothek zufolge die zitierte, 46-seitige Ausgabe. (NB Adorno 5197).

[91] Vgl. zum Gnosis-Bezug Adornos Kapitel 3.1, 4.2.

„die mehr oder minder den Tabus der offiziellen Philosophiegeschichte verfallen sind und an denen heute zu deren Kritik – und der des traditionellen grenzensetzenden Denkens, der Chorismos-Philosophie – überaus viel zu lernen wäre.“[92] Der Begriff Chorismos soll den Abgrund zwischen Ideenwelt und Materie bei Platon bezeichnen.[93] Adorno verwendet ihn hier allerdings für dogmatische Grenzen in der Philosophiegeschichte, ja ‚grenzensetzendes Denken‘, den Identitätszwang überhaupt. Gegen sie will er marginale und mit Misstrauen beäugte Konzepte stark machen, „das am Weg liegen Gebliebene, Vernachlässigte, Besiegte, das unter dem Namen des Veraltens sich zusammenfaßt.“ (GS 10.1, 317) Denn: „Wer sich ganz auf der Höhe der Zeit befindet, ist immer auch ganz angepaßt und will es darum nicht anders haben.“ (BW 4.4, 431) Für dieses demonstrativ Unzeitgemäße steht der Begriff Häresie, den Adorno wie zitiert auch für den eigenen, metaphysik-affinen Zugang zum Materialismus gebrauchte. Er würdigt auch Scholems Forschung mit dieser Begründung. Indem der Kabbalaforscher verdrängte und vergessene Überlieferungen sammle, betreibe er gegen das Opake des Mythos dessen „Versöhnung“.[94] „Dem unterdrückten Unteren widerfährt jene Gerechtigkeit, die verhindert wird von dem Recht, das die Geschichte hindurch waltet, und solche Gerechtigkeit wird auch dem Mythos zuteil.“ (GS 20.2, 484)

2.3 Das Absolute als Prozess. Kabbala und dialektischer Idealismus im Umfeld des Instituts für Sozialforschung

Im Gegensatz zu Scholems demonstrativer Distanz zu materialistischen, ja gesellschaftstheoretischen Fragestellungen überhaupt, stand die tiefe Verehrung Scholems durch Adorno. Rolf Tiedemann erinnerte sich:

> „Der Ruf, der ihm im Institut für Sozialforschung vorauseilte, hätte niemanden mehr erstaunt als Scholem. Es war der uneingeschränkter Autorität, ohne daß man so recht hätte sagen können: Autorität wofür. Natürlich für die Geschichte der Kabbala, aber von der wußten wir kaum etwas. […] Adorno war unermüdlich, dem

92 Adorno an Hans Jonas, 7. Oktober 1959 (TWAA, Br 702/5).

93 Dabei handelt es sich jedoch nicht um einen platonischen Begriff, vielmehr wird der Spalt zwischen Ideen und Welt Platon kritisch nachgetragen. Das Wort Chorismus wird dafür erst im 20. Jahrhundert verwendet. (vgl. Meinhardt. *Chorismos*).

94 Vgl. zu Adornos vielschichtigem Begriff des Mythos Kapitel 3.1.

> Ruhm Scholems den Weg zu ebnen. Er hätte von diesem wohl sagen können, was dieser von den Kabbalisten zu sagen pflegte: Er weiß etwas, das wir nicht wissen.“[95]

Mit einem „So? Na, na“ habe Scholem die kühnsten Philosopheme Adornos zum Schweigen bringen können, so Tiedemann weiter.[96] Gerold Necker hat herausgearbeitet, dass die von Tiedemann – und auch von Adorno stets – beschworene Unkenntnis der Kabbala geradezu repräsentativ für die gesamte Bonner Republik war, der erst Scholem sie wieder zugänglich machte.[97] Ein inhaltlicher Grund für die Frankfurter Faszination liegt in der Form, in der Ideen wie die Selbstverschränkung Gottes im Zimzum Ideen vorwegzunehmen schienen, die am Institut für Sozialforschung hoch im Kurs standen. Auch Tiedemann hat diesen Bezug betont: In den „abenteuerlichsten Divagationen der Männer aus Safed, Moses Cordoveros und Isaak Lurias“ erschien „die spekulative Dialektik des deutschen Idealismus, die wir in den Seminaren Horkheimers und Adornos studierten […] irgendwie bereits vorgebildet. Irgendwie: Über das genaue Wie hätte nur Scholem Auskunft geben können.“[98] Ich will zumindest versuchen, einige Überlegungen zur Konkretisierung dieses „irgendwie“ zu dokumentieren und zwar von Adorno und Habermas. Da die entsprechenden Belege bei Adorno nur schwer greifbar sind, umreiße ich eher Stichpunkte einer textlich kaum fixierten Debatte statt eine philosophische Diskussion zu versuchen.

Adorno schreibt im *Gruß an Gershom G. Scholem zum 70. Geburtstag*, der 1967 in der *Neuen Züricher Zeitung* erschien, dass kabbalistische „Spekulationen auf den deutschen Idealismus bedeutenden Einfluß ausgeübt hatten und mir darum philosophisch wiederum vertrauter und näher waren, als es bei meinem Mangel an philologischer und historischer Kenntnis zu erwarten gewesen wäre.“ (GS 20.2, 483) In einer Zwischenabschrift der *Negativen Dialektik* von 1965 liest man in einer Anspielung auf die unterstellte historische Selbstreflexivität der Kabbala, dass „das mystisch spekulative Bewußtsein gerade in seiner rücksichtslosesten Ausprägung die eigene Vermitteltheit nicht verleugnet; wie denn Hegel in der Geschichte der Philosophie für die Kabbala sympathisierende Worte fand.“[99] Den Bezug auf Hegel hat Adorno in der veröffentlichten

95 Tiedemann. *Erinnerung an Scholem*. S. 212.
96 A. a. O. S. 213.
97 Necker. *Gershom Scholems ambivalente Beziehung zu Deutschland*. S. 7.
98 Tiedemann. *Erinnerung an Scholem*. S. 212.
99 Negative Dialektik, Zwischenabschrift (TWAA, Ts 16027).

Fassung gestrichen. (vgl. GS 6, 365) Tatsächlich enthält dessen Geschichtsphilosophie auch weniger eine Würdigung als vielmehr die knappe Unterstellung, dass man in der Kabbala eine schwächere Wiederholung der Gnosis finde.[100] Gleichwohl scheint der Umschlag von Sein in Nichts zu Werden in der Logik eine merkwürdige Strukturparallele zum Konzept des Zimzum darzustellen.[101] Die Verbindung von lurianischer Mystik und Frankfurter Dialektik lässt sich aber unabhängig von Hegel erhärten. Nach der Lektüre von Scholems *Major Trends in Jewish Mysticism* merkte Adorno im Mai 1949 an: „Sachlich war ich übrigens am stärksten berührt von dem Kapitel über die Lurianische Mystik, deren Grundbegriffe mir unendlich produktiv erschienen." (BW 8, 61) Im April 1956 bat er Scholem anlässlich der Einladung zu den Frankfurter Loeb Lectures um einen Vortrag, bei dem „die Hörer etwas von der ungeheueren geistigen Tragweite der angeregten Probleme, gerade auch im philosophischen Sinne, erfahren, wobei ich etwa auch an die lurianische Mystik dächte." (a.a.O., 155) Der Nachfrage, wann denn die *Major Trends* endlich in deutscher Sprache erscheinen würden, fügte er sieben Monate später hinzu: „Für die deutsche Situation jedenfalls wäre das Buch von außerordentlicher Wichtigkeit. Mir ist das bei der neuerlichen Befassung mit Schelling besonders aufgegangen." (a.a.O., 161)[102] In der Tat bietet die *Weltalter*-Philosophie Schellings eine mögliche Verbindung von Kabbala und Idealismus: Vermutlich ohne Kenntnisse jüdischer Quellen und ohne den Begriff Zimzum zu verwenden,

100 Hegel. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. S. 426 ff. Diese Gleichsetzung von Gnosis und Kabbala, die auch bei Adorno und Scholem noch allgegenwärtig ist, geht auf den von Hegel auch erwähnten Historiker Johann Jakob Brucker zurück, der eine wichtige Rolle in der geistesgeschichtlichen Zurückdrängung von Vorstellungen spielte, die aus den Bereichen der Mystik, Kabbala, Gnosis, Alchemie oder des Rosenkreuzertums stammten, schließlich unter Etiketten wie ‚Esoterik' zusammengefasst wurden. (vgl. Hanegraaff. *Esotericism and the Academy*. S. 137–147) Glenn Alexander Magee hat die Präsenz solcher Konzepte bei Hegel untersucht, bestätigt ebenfalls den Einfluss Bruckers und spekuliert auf weitere Kenntnisse etwa durch Knorr von Rosenroths *Kabbala Denudata*. Er behauptet einen materialen Einfluss der lurianischen Kosmologie auf Hegels Geschichtsphilosophie und deutet die Idee der Schechina, die als unterste Manifestation Gottes im Baum der Sefirot das Volk Israel in die Geschichte begleitet, als Vorbild seines Weltgeistes. (vgl. Magee. *Hegel and the Hermetic Tradition*. S. 166 f., 227–236) Mir scheint es sich hier eher um strukturelle (und nicht einmal besonders schlagende) Parallelen zu handeln als eine inhaltliche Abhängigkeit Hegels, der zweifellos für andere hermetische Motive sehr viel mehr übrig hatte, wie Magee überzeugend darlegt.

101 Hegel. *Wissenschaft der Logik*. S. 83–114. Vgl. auch Magee. *„The Speculative is the Mystical"*.

102 1962 schenkte Adorno Scholem sogar eine Ausgabe der Schelling-Werke, da dieser sein Exemplar nach eigener Aussage vor langer Zeit „horribile dictu, für ein seltenes Buch über Gnosis eingetauscht" hatte. (BW 8, 274).

nennt Schelling eine „Contraction“ Gottes als Ausgangspunkt des Weltalters Vergangenheit und Grund einer sich danach erst prozessual weiter (bzw. wieder) ausdifferenzierenden Schöpfung.[103] Franz Rosenzweig sah in einem Brief von 1917, der in der Forschungsliteratur als ‚Urzelle' von dessen *Stern der Erlösung* gilt, als erster die Parallele zum Zimzum.[104] Während Scholem sich nur in einer Fußnote seines Hauptwerks auf die Verbindung von Luria und Schelling bezog,[105] steht für diese Entdeckung wie kein zweiter Jürgen Habermas.[106] Letzterer wurde 1954 über die *Weltalter*-Philosophie Schellings promoviert.[107] In der Dissertation wird diese Idee zunächst nur mit Jakob Böhme bzw. protestantischer Mystik in Verbindung gebracht, 1961 aber referierte Habermas in *Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen* auf die lurianische Kabbala mit ihrem „Prozeß der Einschrumpfung und Zusammenziehung“ Gottes, welche die Philosophie Ernst Blochs wieder aufgenommen habe.[108] 1963 folgte der Aufsatz *Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes*, der den Bogen von Luria über Böhme und Schelling zu Marx schlug. Gottes Kontraktion geht hier einher mit seiner Selbst-Depotenzierung zugunsten der Elemente, die er in die Welt freisetzt: „Sein eigenes Schicksal ist dem Subjekt der Geschichte preisgegeben – der gesellschaftlichen Menschheit. Schon der Kabbala galt der Messias als das bloße Siegel auf ein Dokument, das die Menschen selber schreiben müssen.“[109] In seiner Rede zu Scholems 80. Geburtstag hat Habermas die Rolle des Lurianismus für den deutschen Idealismus noch einmal betont und sich für diese Einsicht bei dem Kabbalaforscher bedankt.[110]

1960/1 hielt auch Adorno ein Philosophie-Seminar über Schellings *Weltalter* an der Frankfurter Universität ab.[111] In seinen einschlägigen Aufzeichnungen findet die Prozessualität und Geschichtlichkeit der Deität besondere

103 Schelling. *Die Weltalter* (vgl. NB Adorno 194).

104 Vgl. Schulte. *Zimzum*. S. 297, 380 ff.

105 Vgl. Scholem. *Die jüdische Mystik*. S. 444. Ein späterer Hinweis findet sich bei Scholem. *Die Stellung der Kabbala*. S. 17 f.

106 Vgl. Brumlik. *Kritische Theorie und Kabbala*.

107 „Hier ist nicht der Ort, Böhmes originelle Verbindung der neuplatonischen, kabbalistischen, alchymistischen Gedanken […] zu skizzieren […].“ (Habermas. *Das Absolute und die Geschichte*. S. 3).

108 Ders. *Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen*. S. 120 f. Die viel betonte Beziehung von Schelling und Bloch kann hier nicht näher untersucht werden.

109 Ders. *Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus*. S. 189.

110 Vgl. ders. *Die verkleidete Tora*. S. 128.

111 Vgl. Bobka/Braunstein. *Die Lehrveranstaltungen Theodor W. Adornos*. S. 15, 23 f.

Aufmerksamkeit: „Vergangenheit in Gott = das Absolute als Prozeß. Unterscheidung von Momenten im Absoluten". (zit. n. NL IV, 236) „Dunkelheit und Verschlossenheit", schreibt Schelling, „ist der Charakter der Urzeit", und regt an, am Grund Gottes die widerspenstige, leidende Materie zu denken.[112] „Gerade diese Unfaßlichkeit, dieses thätliche Widerstreben gegen alles Denken, dieses aktive Dunkel, diese positive Neigung zur Finsternis mußte sie [die Philosophie, d. Verf.] zur Erklärung machen."[113] Bei Schelling ist das nur *eine* göttliche Qualität. Die *Weltalter*-Entwürfe formulieren ein trinitarisches Modell von „Expansion" aus der reinen „Lauterkeit", „Contraction" zur Verkörperung und schließlich der im Sohn gezeugten Liebe, die Versöhnung stiftet – woraufhin erst die eigentliche Schöpfung beginnt. Adorno interessiert daran eben vor allem die liebeshungrige, dunkle „Contraction' wie die Vergangenheit in Gott, seine eigene undurchschaute Natur, die der erlösenden Erkenntnis harrt und damit Parallelen zu seiner eigenen Geschichtsphilosophie aufweist:

> „[…] schlösse Dialektik total sich zusammen, so wäre sie bereits jene Totalität, die aufs Identitätsprinzip zurückgeht. Dies Interesse hat Schelling gegen Hegel wahrgenommen, und damit dem Spott über die Abdikation des Gedankens sich dargeboten, der zur Mystik flüchte. Das materialistische Moment in Schelling, der dem Stoff an sich etwas wie treibende Kraft zuschrieb, mag an jenem Aspekt seiner Philosophie teilhaben." (GS 6, 183 f.) „Alles Geistige ist modifiziert leibhafter Impuls, und solche Modifikation der qualitative Umschlag in das, was nicht bloß ist. Drang ist, nach Schellings Einsicht, die Vorform von Geist." (a. a. O., 202)

Bereits in der *Dialektik der Aufklärung* wird einmal der „zarte Trieb der Kreatur nach Ausdruck und Licht" als „das erste Aufleuchten von Vernunft" beschrieben. (GS 3, 256) An der Herausgabe der von Studierenden angefertigten Sitzungsprotokolle u. a. zu Adornos *Weltalter*-Seminar arbeitet derzeit Dirk Braunstein.[114] Das alles wurde hier rein dokumentarisch abgehandelt, weil das Thema ‚Contraction Gottes' und seine prozessuale Entfaltungsgeschichte, die sich von der Menschheit abhängig macht, in Adornos *publiziertem* Werk im

112 Schelling. *Die Weltalter*. S. 24, 46. „Kaum waren die ersten Schritte, Philosophie mit Natur wieder zu vereinigen, geschehen, als das hohe Alter des Physischen anerkannt werden mußte, und wie es, weit entfernt das Letzte zu sein, vielmehr das Erste ist, von dem alle, auch die Entwicklung des göttlichen Wesens, anfängt." (a. a. O. S. 8).

113 A. a. O. S. 51. Vgl. NL VI/2, 61.

114 Vgl. Braunstein. „*Eine Historisierung ist wünschenswert*", ders. „*Nichts verstehen, unzufrieden sein*".

Gegensatz zu demjenigen Habermas‘ fast keine explizite Erwähnung findet.[115] Anspielungen findet man zwar sehr wohl. Neben dem oben zitierten Hinweis im *Gruß an Gershom G. Scholem* stößt man etwa in der *Metaphysik*-Vorlesung von 1965 auf einen wie nebenbei fallenden Vergleich der Potenzenlehre des *Sohar* mit Schelling: „wo die Geschichte von der Weltschöpfung interpretiert wird als eine Geschichte des inneren Schöpfungsprozesses, der in der Gottheit selbst sich abspielt". (NL IV/14, 219) Dies scheint auch ein Grund für Adorno zu sein, der Kabbala jenes historische Bewusstsein zu unterstellen, das ihr einen inneren Säkularisierungsprozess ermögliche: „Der mystische Unterstrom der jüdischen Überlieferung", schreibt er im *Gruß an Gershom G. Scholem*, „ist vermöge der Konzeption der Gottheit als dessen, was Baader esoterischen Prozeß nannte, in sich selbst eminent geschichtlich." (GS 20.2, 484) Über den im Zitat erwähnten Franz von Baader wurde Adornos Freund Leo Löwenthal promoviert. Er vertrat ebenfalls die Idee eines sich geschichtlich entfaltenden, eben prozesshaften Gottes.[116] Gott als Prozess ist hier jedenfalls eine Gegenkonzeption zu der starren metaphysischen Überwelt, die Adorno zugunsten des Vereinzelten und Innerweltlichen kritisiert. Dafür beruft er sich in der *Metaphysik*-Vorlesung einmal auf ein überraschendes Trio: Schelling, den Gnostiker Marcion von Synope sowie Max Scheler. Ihnen allen schreibt

115 Vgl. zum Verhältnis Schellings und Adornos Philosophie einstweilen Baum. *Die Transzendierung des Mythos*, Fischbach. *Adorno and Schelling*, Dews. *Dialectics and the Transcendence of Dialectics*.

116 Steven Wasserstrom liest das als Darstellung von Scholems Baader-Rezeption. (vgl. Wasserstrom. *Religion after Religion*. S. 55 f.) Der romantische Philosoph und christliche Theosoph Franz von Baader ist aber sonst keine Referenz in Adornos Schriften und kommt auch im Briefwechsel mit Scholem nicht vor. Adorno dürfte sich auf im weiteren Sinne prozessuale Gottesbilder beziehen, wie sie in Schellings *Weltaltern* oder eben bei Baader auftauchen. In seiner Nachlassbibliothek befindet sich zwar ein Band mit ausgewählten Schriften Baaders, die sich aber vor allem um physikalische und erotische Themen drehen. (vgl. Baader. *Schriften* [NB Adorno 230]) Die theologischen Texte in diesem Band legen zunächst keine innere Prozessualität Gottes nahe, eher im Gegenteil – „denn die Schöpfung war freilich bereits im ersten Urstand ein System und kein bloßer Broullion". (Baader. *Über den Paulinischen Begriff des Versehenseins*. S. 312) An anderen Stellen freilich entwickelt die Baadersche Theogonie eine Ansicht Gottes als Prozess, die sein Schüler Franz Hoffmann als „esoterischen Prozess" betitelte. Adorno kannte diesen Begriff wohl aus Leo Löwenthals Dissertation über *Die Sozietätsphilosophie Franz von Baaders* (1923), in der unter anderem dazu ausgeführt wird: „Die Entfaltung des prozeßlosen Prozesses greift zum Notbehelf der sukzessiven Entwicklung, ohne eine solche ihrem Wesen nach zu sein. Drei Prozesse sind es, die den lebendigen, ‚den ganzen Gott', sein Reich, sein Wesen, seine Herrlichkeit konstituieren: esoterischer, ideeller oder logischer, exoterischer, reeller oder wesentlicher, vermittelnder geistiger Prozeß: das ergibt den Dreiklang der Baaderschen Theogonie. […] Der esoterische Prozeß ist Gottes Idee, er ist die Logik der ganzen Theogonie." (Löwenthal. *Die Sozietätsphilosophie Franz von Baaders*. S. 115 f., vgl. auch Löwenthal. *Mitmachen wollte ich nie*. S. 178).

er eine Metaphysik des werdenden Gottes zu. (vgl. NL IV/14, 23)[117] Adorno zeigte allerdings an derlei rein philosophiehistorischen Ableitungen relativ wenig Interesse, was Tiedemann auch Scholem zuschreibt, der sich zur Verbindung von Kabbala und dialektischem Idealismus kaum geäußert habe.[118]

2.4 Am rechten Ort – um ein Winziges verrückt. Zu einer Erlösungsmetapher bei Adorno, Scholem, Benjamin, Bloch und Buber

Die Präsenz kabbalistischer Ideen bei Adorno lässt sich auch an Metaphern aufzeigen, die er selbst nicht so benannt hat, die aber – z.T. in Formulierungsdetails – seine Auseinandersetzung mit weiteren deutsch-jüdischen Intellektuellen erkennen lassen. An einem Beispiel soll hier Adornos ideeller Zusammenhang mit Scholem, Benjamin, Bloch und Buber illustriert werden.

In einer Notiz vom 2. Juni 1962 beruft Adorno sich auf eine Idee der ‚jüdischen Theologen': Philosophie kritisiere einen theologischen Ordnungsbegriff, weil dieser „als geoffenbarter heteronom" sei, „dem Subjekt aufgezwungen". Aber sei nicht dadurch wiederum die Philosophie dem Ziel der Theologie verpflichtet? „Meint sie nicht dadurch, was die jüdischen Theologen von Gerechtigkeit als Ordnung wollen: daß die Dinge an ihre rechte Stelle kommen." (FAB 8, 22) Die Formulierung vom ‚rechten Ort', an den Menschen und Dinge, Subjekt und Objekt in einer vollendeten ‚Ordnung des Möglichen' gerückt werden, gebrauchte Adorno auch an anderen Stellen. Der Ausblick auf eine solche Welt zeigt sich aber höchstens flüchtig und prekär – in emphatisch hingegebener Erfahrung oder in der Sprache großer

[117] In Bezug auf Schelling wurde das Gemeinte oben im Kapitel diskutiert, Adornos Interesse an Marcion werde ich in Kapitel 4.2 im Abschnitt „Das Problem der Gnosis" besprechen. Schon in der Antrittsvorlesung *Die Aktualität der Philosophie* (1931) heißt es über Scheler: „Die letzte Wendung Schelers scheint mir ihr eigentliches exemplarisches Recht daher zu besitzen, daß sie den Sprung zwischen den ewigen Ideen und der Wirklichkeit, den zu überwinden die Phänomenologie sich in die materiale Sphäre hineinbegab, nun selber materialmetaphysisch anerkannte und die Wirklichkeit einem blinden ‚Drang' überließ, dessen Beziehung zum Ideenhimmel dunkel und problematisch ist und nur gerade der schwächsten Spur von Hoffnung noch Raum läßt." (GS 1, 329) Umgehend wendet Adorno allerdings ein, dass diese Perspektive dazu einlade, Transzendenz auf Vitalismus zu reduzieren. (vgl. a.a.O., 330) Ansonsten ist Scheler keine zentrale Referenz in Adornos Werk, sondern eher Gegenstand einzelner kritischer Seitenhiebe im Rahmen von Phänomenologie und Existenzialismus, etwa in der Husserl-Kritik (vgl. GS 5, 43, 92, 185, 191) oder in der *Negativen Dialektik*. (GS 6, 57, 97, 115, 235) Vgl. zum Kontext Jaitner. *Zwischen Metaphysik und Empirie.*

[118] Vgl. Tiedemann. *Erinnerung an Scholem*. S.212.

Kunstwerke.[119] Dies erinnert an eine Formulierung in Scholems Hauptwerk *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*: „Die Errettung Israels schließt die Errettung aller Dinge ein. Wenn jedes Ding an seinen rechten Ort gesetzt ist, wenn der Makel an allen Dingen ausgebessert ist, so ist eben das ‚Erlösung'. Hier verbindet sich in der lurianischen Theorie das messianische Element am sichtbarsten mit dem mystischen."[120] Gemeint ist die Idee des Tikkun Olam, einer – je nach Variante – sukzessiven oder endzeitlichen Reparatur der zerborstenen Schöpfung, ja Gottes selbst, die nicht zuletzt von den Taten der Menschen abhängt. Die dafür gewählte Formulierung erläuterte Scholem in einem Vortrag 1973 ausführlicher: Jüdische Theologie teile mit säkularisierter Apokalyptik oder Revolutionstheorien die Ablehnung einer radikal verinnerlichten Erlösung. Der Weg nach Innen bedeute für das Judentum immer ebenso einen nach Außen: „Die Wiederherstellung der Dinge an ihren rechten Ort, welche die Erlösung ist, stellt eben das Ganze wieder her, das nichts von einer solchen Scheidung von Innerlichkeit und Äußerlichkeit weiß."[121] Mit Adorno gelesen wäre die Anerkennung der Dinge auch die der Natur, der eigenen Leiblicheit, im Subjekt. Die Formulierung wäre damit keine bloße Metapher, sondern wörtlich gemeint: Im Zustand der Erlösung sind die Dinge an einen anderen – zweifellos also den optimalen – Platz gerückt. Die Differenz zwischen jüdisch-theologischer und säkularer Konzeption besteht nach Scholem darin, dass Letztere diese Wiederherstellung als rein immanent auffasse und die bisherige Geschichte als Vorgeschichte bestimme. Scholem nennt – ohne das implizierte Konzept der Vorgeschichte auf Marx zurückzuführen – „Ideologen des revolutionären Messianismus wie Walter Benjamin, Theodor Adorno, Ernst Bloch und Herbert Marcuse" als Verfechter dieser Idee; „deren eingestandene oder uneingestandene Bindung an ihr jüdisches Erbe" sei somit „evident".[122]

[119] Etwa in den folgenden Passagen: „Nur Denken, das ohne Mentalreservat, ohne Illusion des inneren Königtums seine Funktionslosigkeit und Ohnmacht sich eingesteht, erhascht vielleicht einen Blick in eine Ordnung des Möglichen, Nichtseienden, wo die Menschen und Dinge an ihrem rechten Ort wären." (GS 10.1, 472) „Soweit von Kunstwerken eine gesellschaftliche Funktion sich prädizieren läßt, ist es ihre Funktionslosigkeit. Sie verkörpern durch ihre Differenz von der verhexten Welt negativ einen Stand, in dem, was ist, an die rechte Stelle käme, an seine eigene." (GS 7, 337).

[120] Scholem. *Die jüdische Mystik*. S. 301.

[121] Ders. *Es gibt ein Geheimnis in der Welt*. S. 34.

[122] A. a. O. S. 35. Scholems kritischer Diagnose einer „hemmungslosen optimistischen Utopie" bei den genannten Autoren lässt sich zumindest im Hinblick auf Adorno wohl eher nicht zustimmen.

Seit 1942 findet sich bei Adorno eine ähnliche Metapher,[123] die sogar in der *Negativen Dialektik* auftaucht: „Im richtigen Zustand wäre alles, wie in dem jüdischen Theologumenon, nur um ein Geringes anders als es ist, aber nicht das Geringste läßt so sich vorstellen, wie es dann wäre.“ (GS 6, 294) Dieses Motiv wird auch in den *Minima Moralia* verwendet. Wie dem aus den Ferien heimgekehrten Kind werde die Welt „unverändert fast, im steten Lichte ihres Feiertages“ erscheinen.[124] Der *Ästhetischen Theorie* zufolge schließlich wird die im Kunstwerk reproduzierte „Welt in ihrer Komposition aus den Elementen der ersten versetzt, gemäß den jüdischen Beschreibungen vom messianischen Zustand, der in allem sei wie der gewohnte und nur um ein Winziges anders.“ (GS 7, 208 f.) Fast unverändert, aber unvorstellbar, vom Platz gerückt, aber an den richtigen – in solchen wie beiläufigen Formulierungen kristallisieren sich Adornos Vorstellungen von Erlösung. Die Rede von einer Welt, die ‚nur um ein Geringes‘ anders sei, findet sich auch bei Ernst Bloch und Walter Benjamin: Bloch beschreibt, dass Strauch, Stein und „alle Dinge“ durch den Messias „nur ein wenig […] verrücken“ und benennt einen „kabbalistischen“ Rabbi als Quelle des Spruchs.[125] Benjamin schrieb in seinem Aufsatz über Franz Kafka, der Messias werde nicht mit Gewalt in die Welt kommen, „sondern nur um ein Geringes sie zurechtstellen“. Auch diese Formulierung drückt eine wörtlich so zu verstehende Veränderung der physischen Welt aus. Benjamin bezieht sich dafür auf „einen großen Rabbi“,[126] an anderer Stelle

123 Nachweis bei: Braunstein. *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*. S. 373.

124 „Dem Kinde, das aus den Ferien heimkommt, liegt die Wohnung neu, frisch, festlich da. Aber nichts hat darin sich geändert, seit es sie verließ. Nur daß die Pflicht vergessen ward, an die jedes Möbel, jedes Fenster, jede Lampe sonst mahnt, stellt ihren sabbatischen Frieden wieder her, und für Minuten ist man im Einmaleins von Zimmern, Kammern und Korridor zu Hause, wie es ein ganzes Leben lang nur die Lüge behauptet. Nicht anders wird einmal die Welt, unverändert fast, im stetigen Licht ihres Feiertags erscheinen, wenn sie nicht mehr unterm Gesetz der Arbeit steht, und dem Heimkehrenden die Pflicht leicht ist wie das Spiel in den Ferien war.“ (GS 4, 127).

125 „Und ein anderer Rabbi, ein wirklich kabbalistischer, sagte einmal: um das Reich des Friedens herzustellen, werden nicht alle Dinge zu zerstören sein und eine ganze neue Welt fängt an; sondern diese Tasse oder jener Strauch oder jener Stein und so alle Dinge sind nur ein wenig zu verrücken. Weil aber dieses Wenige so schwer zu tun und sein Maß so schwierig zu finden ist, können das, was die Welt angeht, nicht die Menschen, sondern dazu kommt der Messias.“ (Bloch. *Spuren*. S. 201).

126 Unter Bezug auf das Lied vom *Bucklig Männlein* schreibt Benjamin: „Dies Männlein ist der Insasse des entstellten Lebens; es wird verschwinden, wenn der Messias kommt, von dem ein großer Rabbi gesagt hat, daß er nicht mit Gewalt die Welt verändern wolle, sondern nur um ein Geringes sie zurechtstellen werde.“ (BGS II.2, 432).

gibt er einen chassidischen Ursprung an.[127] Obwohl Scholem sich selbst als den Rabbi identifizierte,[128] lässt die Formulierung sich schon bei dem Zaddik Rabbi Nachman von Bratzlaw (1772–1810) finden, und zwar in dessen Erzählung *Vom Königssohn und dem Sohn der Magd*. In deren Nacherzählung durch Martin Buber – und in dieser Form werden sie Bloch, Benjamin und Adorno vermutlich gekannt haben[129] – lautet das Ende der Erzählung, wenn der verlorene Königssohn in seinen Palast heimkehrt, wie folgt:

> „Hierauf bestieg er den Stuhl und entzündete den Leuchter. Und er überschaute das ganze Land und alle Gedanken und Taten, die vergangenen und die gegenwärtigen. Und er begriff, daß der alte König vor seinem Tode alles mit Absicht so verwirrt hatte, auf daß der Weise gefunden werde, der es wiederherstellen und jedes Ding an seinen rechten Ort bringen könnte. Und er sah die Tiere auf den Wegen stehen und bemerkte, daß auch sie um ein weniges von ihrer Stelle gerückt waren. Und er ließ alle Tiere an ihren alten Ort rücken, und die Tiere ließen die Menschen an sich herankommen. Und als das letzte Tier an seine Stelle kam, da war es Mitternacht, und alle stimmten die wunderbare Weise an. Da gaben sie dem Jüngling das Königtum."[130]

In solchen Bildern einer liebevollen Umstellung des Gegenwärtigen hat man sich die Erlösung der Menschheit, wie sie Adorno imaginiert, vorzustellen. „Die Revolution käme auf Samtpfoten daher."[131] Im Licht dieses ersten wahren Feiertages liegt das ‚ganze Land' offen da, werden Subjekt und Objekt, Geist und Natur aus dem gesellschaftlichen Bann befreit und finden an ihren *wahren* Platz. Schon in seiner Habilitationsschrift *Kierkegaard* dürfte dies Adorno vor Augen gestanden haben, wenn er schreibt: „Wahrheit ist nicht dinglich. Sie ist der göttliche Blick, der als intellectus archetypus auf die entfremdeten Dinge geht und aus ihrer Verzauberung sie erlöst." (GS 2, 60) Dies detailliert

127 „Es gibt bei den Chassidim einen Spruch von der kommenden Welt, der besagt: es wird dort alles eingerichtet sein wie bei uns. Wie unsre Stube jetzt ist, so wird sie auch in der kommenden Welt sein; wo unser Kind jetzt schläft, da wird es auch in der kommenden Welt schlafen. Was wir in dieser Welt am Leibe tragen, das werden wir auch in der kommenden Welt anhaben. Alles wird sein wie hier – nur ein klein wenig anders." (BGS IV.1, 419).

128 Vgl. Benjamin/Scholem. *Briefwechsel*. S. 154.

129 Vgl. zu Adornos Buber-Lektüre (genauer wohl nur Texte zum Chassidismus) seinen Brief an Scholem vom 22. Juni 1965, der aber vor allem ein kritisches Bild zeichnet: Buber sei im postnazistischen Deutschland ein umgekehrter Sündenbock, der „durchaus in den finstersten Zusammenhang der deutschen Ideologie gehört." (BW 8, 357).

130 Buber. *Die Geschichten des Rabbi Nachman*. S. 99.

131 Braunstein. *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*. S. 374 f., vgl. Bobka. *Geschichtsphilosophie vom Standpunkt der Erlösung*. S. 83.

oder in konkreteren Bildern auszudrücken, seien es religiöse oder utopische, hat Adorno verweigert: Der *menschliche* Blick vermag demnach die Dinge nicht unverstellt zu erblicken, zu sehr ist er von der Immanenz der kapitalistischen Wirtschaft – nichts anderes ist die „Verzauberung" der Dinge – getrübt. Das hat nicht nur Konsequenzen für die Utopie, sondern gleichermaßen für die Erkenntnistheorie. Gefordert ist äußerste kritische Nüchternheit im Versuch, Sache und Gedanke einander zu nähern, im Wissen,

> „[…] daß man nicht jenes Ganze hat und daß man nicht souverän, mit der Miene des Gottes, der allen Dingen ihre rechte Stelle zu teilt […] die Beschränktheit des Gedankens übersteigen und den Gedanken an seine richtige Stelle bringen kann, sondern daß der Gedanke sich wirklich auf Gnade und Ungnade, unbarmherzig in die Dialektik selber hineinbegeben muß." (NL IV/2, 51 f.)

Scholem zweifelte an der ‚jüdischen Identität'[132] Adornos, ja der ganzen sogenannten Frankfurter Schule übrigens nie, obwohl er sie wie üblich ironisch abhandelte: „Ich pflegte die drei Gruppen um die Bibliothek Warburg, um das Institut für Sozialforschung um Max Horkheimer und die metaphysischen Magier um Oskar Goldberg als die drei bemerkenswertesten ‚Jüdischen Sekten' zu definieren, die das deutsche Judentum hervorgebracht hat."[133] Jedenfalls hüte man sich, Leo Löwenthals rückblickendem Urteil zu widersprechen, dass „ein jüdisches Element, wenn Sie es so nennen möchten, in den meisten von uns lebte im Sinne von ‚es kommt noch', also der Hoffnung, des Unaussprechbaren, das man nicht nennen kann […]."[134] Selbst Friedrich Pollock, der sich nie als Jude sah, wies einmal auf einen „neuen Glauben" hin, der eine Variante jüdischen Messianismus' implizierte.[135] Allerdings versteckt sich das ‚Jüdische', wie der Gegenstand dieses Kapitels, oft im Detail. Die „Konstellation" von Bloch, Benjamin, Kracauer, Adorno und Horkheimer zeichnet sich nach einer aufschlussreichen Nebenbemerkung von Rolf Wiggershaus dadurch aus, dass ihre Teilnehmer die entsprechenden Themen unter den „Ausdrücken ‚theologisch' und ‚materialistisch'" verhandelten, die „dabei nicht streng zu nehmen" seien.[136] Selten jedoch wird eine dezidiert *jüdische* Position bezogen.

132 Vgl. Barboza. *Die „jüdische Identität" der Frankfurter Schule* sowie ausführlich Jacobs. *The Frankfurt School, Jewish Lives, and Antisemitism.*

133 Scholem. *Von Berlin nach Jerusalem.* S. 162.

134 Löwenthal. *Wir haben nie im Leben diesen Ruhm erwartet.* S. 303.

135 Vgl. Lenhard. *„In den Marxschen Begriffen stimmt etwas nicht".* S. 8 f., unter Bezug auf Pollock. *Die bessere Ordnung.* S. 3.

136 Wiggershaus. *Ein abgrundtiefer Realist.* S. 285.

2.5 Drastische Schuld des Verschonten

Adornos wie auch Scholems Philosophie zittert von der nationalsozialistischen Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden, in der beide – wenn auch auf unterschiedliche Art und Weise – die Verwirklichung von längst vorher angelegten Tendenzen sahen. *Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch* heißt Scholems vielzitierter Text, in dem er sich auch jeden nachträglichen Harmonisierungsversuch verbittet.[137] Adorno hat dem mit Nachdruck beigepflichtet: Selbst Goethe und Kant hätten ihren Teil zum Scheiterhaufen beigetragen. „Schon wenn man ein Wort wie deutsch-jüdisches Gespräch hört nach dem Geschehenen, kann es einem übel werden, und es ist die einfache Wahrheit, daß es ein solches Gespräch nie gegeben hat." (vgl. BW 8, 357 f.) Scholem und Adorno waren sich dabei des vielgestaltigen Nachlebens des Antisemitismus wohl bewusst. Dazu resümiert im Nachwort des Briefwechsels dessen Herausgeber Asaf Angermann:

> „Adornos Briefe verdeutlichen seine bislang nicht in ihrem vollen Umfang bekannte Fremdheit im eigenen Land […][,] zu der […] nicht zuletzt eine antisemitisch motivierte briefliche Morddrohung beitrug […], die er Ende der sechziger Jahre erhielt […]. Adorno teilt mit Scholem seine Sorgen und Ängste, das Gefühl einer tieferen Entwurzelung im scheinbar sicheren Deutschland […]. Der Briefwechsel stellt insofern eine ‚Aufarbeitung der Vergangenheit' aus Sicht der Exilanten dar. […] Scholem wie Adorno widersetzen sich nicht nur den subtilen antisemitischen Tendenzen, sondern genauso ihrem komplementären philosemitischen Gegenpart, den sie zugleich vorausahnend diagnostizieren." (BW 8, 543)

In diesem Sinne ist mit Angermann vor philosemitischem Missbrauch dieses deutsch-jüdischen Zwiegesprächs zu warnen.[138] Auch ist stets zu bedenken, wie kritisch und konflikthaft Adornos Verhältnis zum (eigenen) Judentum war, hier kann es nur kursorisch umrissen werden. Schon sein aus jüdischem Hause stammender Vater wurde protestantisch getauft.[139] Adorno

[137] Vgl. Scholem. *Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch*, ders. *Noch einmal: das deutsch-jüdische Gespräch*. Vgl. zu Kontext und Nachleben Fischer. *Selbstverleugnender Deutschenfresser?*.

[138] Vor einer voreiligen Betitelung Adornos als Juden warnt auch Braunstein. *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*. S. 360 ff. Adorno selbst notierte zum Philosemitismus 1967: „Der Prosemitismus im nachhitlerschen Deutschland – soweit es so etwas gibt – hat folkloristischen Charakter, und darin setzt der Antisemitismus sich fort. Eine interessante Völkerschaft, und so tüchtig." (FAB 8, 30).

[139] Das väterliche „Wiesengrund" kürzte der Sohn mit der Emigration zum bekannten „W." ab, was jedoch nicht auf einen biographischen Konflikt zurückzuführen ist. Antisemiten

praktizierte – im Gegensatz etwa zu Erich Fromm oder Leo Löwenthal,[140] die er zeitweise als „Berufsjuden" verspottete – nie eine Form von Judentum und grenzte sich auch lange scharf davon ab. In den zwanziger Jahren war er zwar durch Löwenthal und Siegfried Kracauer über den charismatischen Rabbiner Nehemia Anton Nobel ebenso wie über die Religionsphilosophie eines Martin Buber oder Franz Rosenzweig informiert, aber es lässt sich keine nähere Beschäftigung mit jüdischen, gar mit zionistischen Angelegenheiten nachweisen.[141] Eher echauffierte er sich ganz im Stil der Akkulturierten über Zerrbilder der vermeintlich Rückständigen. Von einer Schiffsreise nach New York schrieb Adorno 1937 an Horkheimer: „Das Schiff war überfüllt mit Ostjuden, die mit ihren Kappen auf dem Kopf aßen, religiöses Geheul ausstießen und sich überhaupt benahmen, daß es eine Rassenschande ist; am Samstag hielt einer ihrer Medizinmänner oder Ritualmörder in dem allgemeinen Lesesaal eine lange Ansprache auf jiddisch." (BW 4.1, 375) Diese Verächtlichkeit hatte durchaus Methode: Trotz der bekannten späteren Projektionstheorie des Antisemitismus gingen Horkheimer und Adorno bis in die vierziger Jahre davon aus, dass der antisemitische Hass mit gewissen tatsächlichen jüdischen Eigenschaften korrespondiere, die zwar revolutionär aufzuheben seien – aber „bei dieser psychosozialen Entschlüsselung des Judentums gaben die Autoren vor allem ihre eigenen Klischees des Jüdischen preis."[142] Die sich darin gleichfalls artikulierende „Emanzipationshoffnung" jenseits von Zionismus und „religiöser Tradition"[143] war aber bekanntlich mitnichten ihr letztes Wort zum Thema. „Das jüdische Moment in der eigenen Existenz […] wurde für die Gruppe um Horkheimer seit der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre immer unabweisbarer."[144] 1946 antwortete Adorno schließlich seinem Vater, der sich

freilich vergaßen den abgekürzten Namen nicht. Über „den Wiesengrund-Adorno", der „gegen mich zu hetzen" beliebe, entsetzte sich noch 1966 Martin Heidegger, der sich auf Adornos philosophische Polemik wider die Ontologie sonst nicht einließ. (Jünger/Heidegger. *Briefe*. S. 58).

140 Vgl. Löwenthal. *Mitmachen wollte ich nie*. S. 302 f., Heuberger. *Erich Fromm und Leo Löwenthal*. Vgl. auch Freimüller. *Max Horkheimer und die jüdische Gemeinde Frankfurt am Main*.

141 Vgl. Jacobs. *The Frankfurt School, Jewish Lives, and Antisemitism*. S. 54 ff., zum Kontext auch Schivelbusch. *Intellektuellendämmerung*, Jay. *Politics of Translation*. Lesch/Lesch. *Verbindungen zu einer anderen Frankfurter Schule*, Sesterhenn. *Das Freie Jüdische Lehrhaus*, Löwenthal/Kracauer. *In steter Freundschaft* – sowie zu Adorno und Rosenzweig oben, Fußnote 18.

142 Wussow. *Horkheimer und Adorno über „Jüdische Psychologie"*. S. 173. Wussow verfolgt die entsprechenden „Klischees" bis in die *Dialektik der Aufklärung*.

143 Claussen. *Theodor W. Adorno*. S. 243.

144 A. a. O. S. 286.

über die Sitten jüdischer Einwanderer in New York beschwerte: „Nur über die Juden korrespondiere ich ungern. Nachdem Millionen ermordet worden sind, geht es mir wider den Strich, mich über die Manieren der paar Überlebenden, die mir im übrigen auch nicht zu gefallen brauchen, aufzuhalten." (BW 5, 353)[145] In der *Dialektik der Aufklärung* analysierte er gemeinsam mit Horkheimer den sozialpathologischen Charakter des Antisemitismus, der im unbeschreiblichen Grauen der Konzentrationslager Scheitern und schreckliche Verwirklichung der Aufklärung zugleich offenbarte. Angesichts des Nationalsozialismus musste die Zivilisationsgeschichte neu und auf diesen hin geschrieben werden – als eine des Rückschlags von Emanzipation in Barbarei. Hier wurde nun auch die Tragik des ‚aufgeklärten' Assimilationsjudentums betont: „Die Harmonie der Gesellschaft, zu der die liberalen Juden sich bekannten, mußten sie zuletzt als die der Volksgemeinschaft an sich selbst erfahren." (GS 3, 193) Die Autoren bekannten sich derweil zu einem biblischen Bilderverbot, das sie auf die Möglichkeit von Utopie übertrugen: Die jüdische Religion täusche nicht über Verzweiflung hinweg und knüpfe Hoffnung „einzig ans Verbot, das Falsche als Gott anzurufen, das Endliche als das Unendliche, die Lüge als Wahrheit." (a. a. O., 40) Niederschlag hat Adornos hadernde Identifikation mit dem Judentum nach der Shoa an wichtiger Stelle der *Negativen Dialektik* gefunden, wenn die Frage fällt,

> „[…] ob nach Auschwitz noch sich leben lasse, ob vollends dürfe, wer zufällig entrann und rechtens hätte umgebracht werden müssen. Sein Weiterleben bedarf schon der Kälte, des Grundprinzips bürgerlicher Subjektivität, ohne das Auschwitz nicht möglich gewesen wäre: drastische Schuld des Verschonten. Zur Vergeltung suchen ihn Träume heim wie der, daß er gar nicht mehr lebte, sondern 1944 vergast worden wäre, und seine ganze Existenz danach lediglich in der Einbildung führte […]." (GS 6, 355 f.)[146]

145 Im eigenen Umfeld freilich spielen Adornos Kommentare weiterhin (selbst)ironisch mit ‚Klischees', wie ein Brief aus dem Januar 1949 dokumentiert, den er kurz nach seiner Rückkehr nach Deutschland an Leo Löwenthal schrieb: „Das entscheidend Negative, das in alles hineinwirkt, ist, daß die Deutschen (und eigentlich ganz Europa) keine Subjekte mehr sind, auch als solche sich nicht mehr fühlen, und daß dadurch dem Geistigen etwas Schattenhaftes, Unwirkliches anhaftet. Mein Seminar gleicht einer Talmudschule – ich schrieb nach L[os] A[ngeles], es wäre, wie wenn die Geister der ermordeten jüdischen Intellektuellen in die deutschen Studenten gefahren wären. Leise unheimlich. Aber eben darum, im echten Freudischen Sinne, auch wiederum unendlich anheimelnd." (Löwenthal/Adorno. *Briefwechsel.* S. 174).

146 Vgl. auch Adorno. *Traumprotokolle.*

Es wäre töricht, diese Passage auf Biographisches zu reduzieren, weil Adorno hier präzise die oft zitierte Dialektik von Kultur und Barbarei ausspricht. Einer korrespondierenden Beobachtung Scholems zufolge gibt es schlicht nicht die Möglichkeit, „das Geschehen, dessen Unfassbarkeit ja gerade sein Spezifikum ist, voll zu erkennen und so durchdrungen in unser Bewußtsein aufzunehmen.“[147] Die fortdauernde „bürgerliche Kälte“ ist die Voraussetzung dafür, das Grauen des Geschehenen verdrängen zu können und zugleich enthält sie die Keime zur Katastrophe.

Im Zusammenhang dieses Kapitels ist die an sich selbst erfahrene Verdunklung der Welt nach der Shoa aber eben auch die *biographische* Situation, in der Adorno auf das eigene Judentum reflektierte – wenngleich diese Identifikation keineswegs romantisch war, sondern mit der ‚drastischen Schuld des Verschonten‘ einherging. Scholem war hier ein wichtiges Gegenüber, da er schon 1923 nach Palästina eingewandert war und mit umfassender Gelehrtheit von den Stationen jüdischer Geschichte zu berichten wusste, die dem säkularen Adorno unbekannt waren. Wie sehr Adorno sich hier an Scholem orientierte, zeigt nicht zuletzt sein Verhältnis zu Israel. Auf dem Adorno-Kongress 2003 in Tel Aviv wurde die Frage diskutiert, ob „die zionistische Einstellung Scholems“ für dessen „Abneigung gegen den nichtzionistischen Adorno verantwortlich zu machen sei.“[148] Moshe Zuckermann hatte in seiner Analyse der „Nichtrezeption“ kritischer Theorie in Israel eine Inkommensurabilität jener Theorie mit dem Zionismus unterstellt: „Nimmt man das konstitutive Moment des Exils und des Diasporischen für die Herausbildung der späten Kritischen Theorie ernst, so waren Kritische Theorie und zionistische Ideologie schlechterdings nicht miteinander vereinbar.“[149] Das mag vielleicht die Wahrnehmung israelischer Nichtrezipienten treffen, ist aber von der anderen Seite her, nämlich soweit Adornos Denken kritische Theorie ist, unzutreffend. Der kategorische Imperativ nach Auschwitz ist darin ebenso ‚konstitutiv‘ und lässt sich wohl kaum gegen die Gründung und Existenz gerade des Staates Israel richten. Vor allem aber ist die Behauptung, die Bejahung

[147] Scholem. *Juden und Deutsche.* S. 44.

[148] *Zusammenfassung der Diskussion II.* S. 143.

[149] Zuckermann. *Kritische Theorie in Israel.* S. 23 f. Zu einem gegenläufigen Fazit kommt Grigat. *Befreite Gesellschaft und Israel.* Vgl. für weitere historische Untersuchungen Jacobs. *The Frankfurt School, Jewish Lives, and Antisemitism,* Rabinbach. *Israel, die Diaspora und das Bilderverbot.* Vgl. außerdem für einen kritischen autobiographischen Rückblick auf den eigenen Zionismus der zwanziger Jahre Löwenthal. *Mitmachen wollte ich nie.*

Israels sei ein Dissens zwischen Scholem und Adorno gewesen, *historisch* unzutreffend.[150] Zwar hatte Letzterer sich nie mit dem Zionismus befasst, zumindest nach 1960 sah er jedoch Israel als die zu verteidigende Zufluchtsstätte der Verfolgten, was bisher kaum beachtet wurde. Das schlug sich auch in seinen Briefen an Scholem nieder, anlässlich der militärischen Auseinandersetzungen der fünfziger und sechziger Jahre. (vgl. BW 8, 161, 421 f.) In diesem Punkt stimmte Adorno Scholem ebenso zu wie im Hinblick auf das ‚deutsch-jüdische Gespräch', obwohl er sich zu beidem offenbar öffentlich zurückhielt. Am 6. Juni 1967 sprach er jedoch in einer Gedenkminute nach der Ohnesorg-Erschießung vom gerade angebrochenen Sechstage-Krieg als „dem Furchtbaren, das Israel, der Heimstätte zahlloser vor dem Grauen geflüchteter Juden, droht."[151] Im Juli desselben Jahres schrieb er im Kontext von Planungen für die Festschrift zu Scholems 60. Geburtstag, „daß ich zu denjenigen sogenannten linken Intellektuellen zähle, die ohne jede Einschränkung ganz einfach glücklich darüber sind, daß Israel der Arabischen Liga, die es auf den Völkermord abgesehen hat, widerstand; dieser Freude gegenüber erscheinen mir alle anderen Erwägungen abwegig."[152] Diese Haltung stand bekanntlich Ende der sechziger Jahre einer generellen Wende linker Sympathien mit Israel entgegen und scheint mir für Adornos Verhältnis zu Scholem äußerst charakteristisch zu sein, durchaus auch für die Art und Weise, wie er dessen Arbeiten zur Kabbala aufgenommen hat. Aus dem Briefwechsel der beiden geht, wie oben erwähnt, etwa auch hervor, dass Adorno zuletzt eine Israelreise plante.

[150] Im Übrigen gab es – vgl. für einschlägige Literatur die vorangehende Fußnote – bei weiteren Autoren aus dem Umfeld des Instituts für Sozialforschung durchaus Zionismuskritik und Kritik an Israels Politik, etwa zur Eichmann-Entführung, der horkheimerschen hat auch Adorno zugestimmt. Ein zu erwähnender Streitpunkt ist Scholems lautstarke Kritik an Horkheimers Aufsatz *Die Juden und Europa* (1939), der bisher meist auch als Unstimmigkeit zwischen Adorno und Scholem ausgelegt wurde. Diese Interpretation ist angesichts der hier vorgelegten Funde aus den sechziger Jahren m. E. mindestens zu relativieren. Auch der eindeutige politische Unterton von Adornos *Gruß an Gershom G. Scholem* ist zu beachten. Die Bemerkung sei gestattet, dass die Klärung des Verhältnisses der kritischen Theoretiker zu Israel des Öfteren hinter den jeweiligen Anliegen antizionistischer bzw. prozionistischer Autoren zurückzutreten scheint, was aber wiederum für eine unerhörte Aktualität der Zeitdiagnosen Scholems und Adornos spricht.

[151] Zit. n. Kraushaar. *Frankfurter Schule und Studentenbewegung*. Bd. 2. S. 241.

[152] Adorno an Zwi. R. J. Werblowsky, 17. Juli 1967 (TWAA, Br 1649/4). Adorno wollte nach dem zitierten Brief einen Text über Celan oder seinen Scholem gewidmeten Aufsatz *Sakrales Fragment. Zu Schönbergs Moses und Aron* (vgl. dazu Kapitel 6) beisteuern, dies ist aber nicht zustande gekommen.

Im *Gruß an Gershom G. Scholem* (Dezember 1967) behandelt Adorno den schon mehrfach erwähnten inneren Säkularisierungsprozess der jüdischen Mystik, deren Gehalte folglich nach ihrer eigenen Logik nur in äußerster Ursprungsferne zu retten seien. Er schließt an: „Medium solcher Bewegung war für Scholem das Judentum; darum wurde er Zionist und zog früh die ganze Konsequenz daraus." (GS 20.2, 496) Adorno erinnert einige Zeilen später an die „Realität, in der nach wie vor die Juden, unter schmählichsten Vorwänden, mit Vernichtung bedroht werden." (a. a. O., 487) Der Zionismus wird hier als exemplarischer Weg profaner Anverwandlung der jüdischen Mystik betrachtet. Den *Gruß* eröffnet Adorno überdies mit einer Erzählung darüber, wie Scholem ihn um 1923 nach einer dummen Bemerkung über schöne orientalische Frauen zurechtgewiesen habe, indem er den jüdisch-arabischen Konflikt ansprach. Adorno zufolge enthält diese Erinnerung „viel Rückphantasie". (a. a. O., 479) Sie wird sonst auch nicht weiter erwähnt. Ihr Treffen von 1938 wird auch in den Briefen an Walter Benjamin – der es vermittelte – als erste Zusammenkunft geschildert.[153] Astrid Deuber-Mankowski berichtet, Scholem selbst habe die Begegnung von 1923 bestritten. Sie deutet die Erinnerung als das Bild, das Adorno sich *vor* dem „ersten realen Treffen" 1938 von Scholem gemacht habe.[154] Doch die „Rückphantasie" ist gerade als solche aufschlussreich, denn der Anekdote gesellt Adorno die Bemerkung bei, dass ihm damals die „Verhältnisse im vorderen Orient selig unbekannt waren", von denen „heute die Welt widerhallt." (vgl. a. a. O., 479) Damit nimmt er bereits den Hinweis auf die aktuellen Bedrohungen vorweg, den er am Ende des Textes wieder aufgreift. Die Reflexionen zur mystischen Säkularisierung, denen sich der ganze Scholem-Aufsatz widmet, werden also an dessen Anfang und Ende politisiert. Die Darstellung des in die zwanziger Jahre datierten eigenen Unwissens über die Konflikte zwischen Juden und Arabern unterstreicht die Betonung ihrer Bedeutung in der Gegenwart. In Scholem – den Adorno in der Erinnerung unverblümt als „Beduinenfürsten" mit feurigen Augen schildert – schienen ihm die Anliegen von alter jüdischer Tradition und zeitgenössischer jüdischer Politik vereint. Der Kabbalaforscher und sein Zionismus schienen derart für die gelingende Säkularisierung jüdischer Tradition zu stehen.

153 Vgl. Benjamin/Scholem. *Briefwechsel*. S. 264 f., BW 1, 324.
154 Vgl. Deuber-Mankowski. *Eine Art von Zutrauen*. S. 185.

3. Grundlegung. Adornos Kommentar zu Scholems *Sohar*-Übersetzung 1939

Als einflussreichster Text aus dem weitverzweigten Fundus kabbalistischer Schriften gilt das wohl im 13. Jahrhundert entstandene Buch *Sohar*, dessen Name „strahlender Glanz“ bedeutet. Gershom Scholem hatte 1935 unter dem Titel *Die Geheimnisse der Schöpfung* einen die Erschaffung der Welt (Gen. 1) betreffenden Auszug ins Deutsche übersetzt, der ein Jahr später unter dem Titel *Die Geheimnisse der Tora* als Schocken-Privatdruck neu aufgelegt wurde. Er sandte die letztere Buchausgabe im April 1939 an Adorno.[155] Der Letztere antwortete rasch und schrieb von der „größte[n] Freude […], die mir ein Geschenk seit langer Zeit bereitet hat.“ ([19.4.1939] BW 8, 9) Er sei „vielleicht sogar dem Bann der Schrift mehr verfallen, als es nach meinen Bemerkungen scheinen möchte.“ (a. a. O., 11) In seiner Antwort an Scholem betont Adorno, dass er sich nicht anmaße, zu behaupten, er habe den Text verstanden. Vielmehr sei gerade „das Unenträtselbare“ Teil seiner Freude. Er fasst sein Verhältnis zum Inhalt des *Sohar*-Kapitels in dem aufschlussreichen Bild eines „Sommerfrischereisenden“ aus der Stadt zusammen, der im Hochgebirge vergeblich nach Gemsen sucht, dabei aber auf einen erfahrenen Bergführer vertrauen kann, „sodaß man schließlich mit der wahren Gemsenlandschaft so vertraut wird, daß man meint, man müsste in jedem Augenblick die seltene Kreatur leibhaftig entdecken können.“ (a. a. O., 9) Diesem Bild entspricht seine weitere Herangehensweise an den Text: Adorno geht in seinem ausführlichen Schreiben an Scholem nicht näher auf die Inhalte des *Sohar*-Abschnitts ein, seine Fragen sind theoretischer Art.[156] Zwei Dinge merkt er an, „selbst wenn sie ganz töricht sein sollten.“ (a. a. O.) Mit der zweiten Frage, die „erkenntnistheoretischer Natur“ sei, soll hier aus schlichten Darstellungsgründen begonnen werden: Während Adorno hier eine kritische Deutung der (jedenfalls von Scholem behaupteten) Symbolsprache des *Sohar* vorlegt,

[155] Gretel Adorno teilte jedenfalls Walter Benjamin am 24. April 1939 mit: „Vor ca. 14 Tagen kam eine großer Überraschung: Scholem schickte den Soharabschnitt aus Jerusalem.“ ([Gretel] Adorno/Benjamin. *Briefwechsel*. S. 371).

[156] Eine Ausnahme ist „die Vorstellung von den alsogleich vergänglichen Engeln“, die Adorno „aufs tiefste und merkwürdigste berührt hat.“ Zu diesem Motiv siehe unten, Kapitel 6.2.

mündet die erste Frage in Überlegungen, die begrifflich und inhaltlich bereits auf jene verweisen, die in den folgenden Kapiteln behandelt werden.[157]

3.1 Kritik der Symbolsprache: Intentionsloses, Natur, Mythos

Bodenloser Sturz im Stufenbau der Symbole. Adornos zweite Anmerkung gegenüber Scholem betrifft dessen Deutung der kabbalistischen Bilder und Prozesse als einer symbolischen Lektüre des Genesis-Anfangs. Die Inhalte des biblischen Schöpfungsberichtes würden im *Sohar* in einer überspitzten Weise wörtlich genommen und erhielten damit einen neuen Sinnzusammenhang:

> „Sie werden zu Symbolen, in denen sich im Medium der Wirklichkeit von Anfang, Himmel und Erde, eine andere ankündigt. Die mystische Bibeldeutung des Sohar ist in diesem Sinn wesentlich symbolisch interessiert. Die Weltschöpfung, wie sie Genesis 1 erzählt, ist durchaus so, wie die Worte lehren, an der phänomenalen, an unserer Welt geschehen, aber diesem Vorgang wird hier kaum Interesse gewidmet. Er weist vielmehr auf ein Inneres, auf einen neuen verborgenen Zusammenhang der Worte, der auf eine im Sohar nirgends näher bezeichnete Weise […] mit der anderen zusammenhängt."[158]

Und zwar solle die symbolisch angedeutete „geheime Wirklichkeit", so Scholem weiter, wahrscheinlich eine innergöttliche Vorwegnahme und Grundlegung der späteren Schöpfung darstellen. Scholem schließt in dieser Deutung des *Sohar* im weiteren Sinne an romantische Symboltheorien sowie Benjamins Analyse des Barock im *Trauerspielbuch* an: Im Symbol sind (im Gegensatz zur Allegorie) Signifikant und Signifikat dasselbe. Hier steht eine Sache nicht für eine andere, ein bestimmter Gegenstand nicht für eine Idee, sondern ist diese bereits selbst, verkörpert sie.[159] So führt die Schilderung des *Sohar* nach Scholems symbolischer Lesart in der Wortebene zugleich über diese hinaus und in die inneren Motive der Gottheit selbst hinein. Diese von ihm in späteren Jahren weiter entfaltete „symbolische" Interpretation[160] ist für den Materialisten inakzeptabel. An Scholem schreibt er:

[157] Vgl. Kapitel 4., 5.

[158] Scholem. *Die Geheimnisse der Schöpfung*. S. 23.

[159] Engel. *Gershom Scholems „Kabbala und Mythos"*. S. 205–209, untersucht die Beziehungen zu Goethe, Kreutzer und Schelling, Schulte. *„Die Buchstaben haben ihre Wurzeln oben"*, diejenigen zu Molitor.

[160] Unter anderem in Scholem. *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*. vgl. auch Idel. *Alte Welten – Neue Bilder*. S. 135–215. Scholems Deutung der Kabbala als symbolisch mit ihren Bezügen zu

> „Die Sprache, in die das Symbol übertragen wird, ist aber selbst wiederum eine bloße Symbolsprache […]. Die Frage, die ich an Sie richten möchte, ist nun die: ob es im Stufenbau der Symbole hier überhaupt einen Grund gibt oder ob er einen bodenlosen Sturz vorstellt. Bodenlos deshalb, weil in einer Welt, die nichts kennt als Geist und in der noch die Andersheit als bloße Selbstentäußerung des Geistes bestimmt wird, die Hierarchie der Intentionen kein Ende kennt.“ (BW 8, 10)

Adorno wittert also letztlich einen infiniten Regress: Wohin führen die konkreten Bedeutungen („Intentionen“) der Symbole, wenn sie stets nur auf weitere Bedeutungen verweisen, Signifikanten an Signifikanten reihen, ohne irgendwann auf ein Signifikat bzw. ein Objekt zu stoßen? Der Aussagegehalt bliebe demnach tautologisch, wenn nicht auf ein „Anderes“ verwiesen würde, das selbst nicht intentionaler Struktur wäre.[161] Adorno fährt fort:

> „Wenn ich aber auf Benjamins altes Theorem vom intentionslosen Charakter der Wahrheit rekurrieren darf, die nicht eine letzte Intention darstellt, sondern der Flucht der Intentionen Einhalt gebietet, dann drängt sich angesichts des Sohartextes wiederum die Frage nach dem Verblendungszusammenhang des Mythos auf. Ist nicht die Totalität des Symbolischen, wie sehr sie auch als Ausdruck des Ausdruckslosen erscheint, deshalb naturverfallen, weil sie das Ausdruckslose – fast möchte ich hier sagen, weil sie die Natur im eigentlichen Sinn nicht kennt?“ (a. a. O., 11) „Der Geist, der aus dem Schöpfungsakt die Welt vertreibt, ruft die Dämonen herauf, denen die Welt zur Grenze gesetzt ward.“ (a. a. O., 10)

Diese wenigen Bemerkungen führen bereits ins Zentrum von Adornos (und Walter Benjamins) Philosophie hinein, und zwar vor allem mit den Begriffen des Intentionslosen, des Mythos und der Natur(-verfallenheit). Da diese Begriffe in der gesamten weiteren Arbeit eine Rolle spielen, verdienen sie eine nähere Diskussion, die auch das obige Zitat verständlich macht.

Deutung des Intentionslosen. In der methodischen Einleitung seines Buchs über den *Ursprung des deutschen Trauerspiels* hatte Benjamin geschrieben: „Wahrheit tritt nie in eine Relation und insbesondere in keine intentionale. Der Gegenstand der Erkenntnis als ein in der Begriffsintention bestimmter ist nicht

Goethe, Schelling, Kreutzer und Molitor wird ihm heute vielfach kritisch – als romantische Verzerrung seiner philologischen Leistung – nachgetragen.

161 Vgl. auch die prägnantere Formulierung der *Negativen Dialektik*: „Symbolisiert jedes Symbol nur ein anderes, abermals Begriffliches, so bleibt sein Kern leer und damit die Religion.“ (GS 6, 392).

die Wahrheit. […] Das ihr gemäße Verhalten ist demnach nicht ein Meinen im Erkennen, sondern ein in sie Eingehen und Verschwinden. Die Wahrheit ist der Tod der Intention.“ (BGS I.1, 215) Wahrheit wäre hier eine spezielle Form von adaequatio, die Assimilierung des Erkennenden an den Gegenstand, und dieser Akt führte zugleich zum Ende jeder intentionsgeleiteten Suche. Benjamins Programm ist es, dieses „Intentionslose“ des Gegenstands gegen seine interpretatorische Festlegung auf bestimmte Bedeutungszusammenhänge zu verteidigen und als stumme menschheitsgeschichtliche Hieroglyphe zum Sprechen zu bringen. „Also erfordert die Struktur der Wahrheit ein Sein, das an Intentionslosigkeit dem schlichten der Dinge gleicht […].“ (a. a. O., 216) Diese Position Benjamins hat Adorno 1931 in seiner Antrittsvorlesung *Die Aktualität der Philosophie* weiter entwickelt. Aufgabe von Philosophie sei es nicht, „verborgene und vorhandene Intentionen der Wirklichkeit zu erforschen, sondern die intentionslose Wirklichkeit zu deuten […]. Deutung des Intentionslosen durch Zusammenstellung der analytisch isolierten Elemente und Erhellung des Wirklichen kraft solcher Deutung […].“ (GS 1, 335 f.) Die Welt geht im Denken also nicht auf. Wahr wäre demzufolge eine Erkenntnis nur, wenn in der konstellativen Zusammenstellung „isolierter Elemente“ ihr gewordener, intentionsloser Grund sichtbar würde. Seine Philosophie der „Deutung“[162] hatte Adorno in *Die Aktualität der Philosophie* explizit von symbolischen Funktionen philosophischer Begriffe abgegrenzt:

> „Denn längst hat Deutung von aller Frage nach dem Sinn sich geschieden oder, was das gleiche besagt: die Symbole der Philosophie sind verfallen. […] Wenn wahrhaft Deutung allein durch Zusammenstellung des Kleinsten gerät, dann hat sie an den großen Problemen im herkömmlichen Sinn keinen Anteil mehr oder allein in der Weise, daß sie in einem konkreten Befunde die totale Frage niederschlägt, die er vordem symbolisch zu repräsentieren schien. […] [Ausgemacht wäre,] daß die Funktion, die die herkömmliche philosophische Frage von übergeschichtlichen, symbolisch bedeuteten Ideen erwartet, von innergeschichtlich konstituierten und unsymbolischen geleistet wird.“ (GS 1, 337)

Adorno entfaltet Deutung hier als Programm der Auslegung von einzelnen Phänomenen, die kombinatorisch hin- und hergeschoben werden müssen, bis das Intentionslose sich wenigstens andeutet. Er vergleicht dies immer wieder

[162] Vgl. Wussow. *Logik der Deutung*.

mit der Lösung eines Rätsels, dessen einzelne Elemente das Gemeinte nur in der richtigen Verbindung plötzlich sichtbar werden lassen. Dieses Verfahren erlegt sich ein Verbot hinsichtlich prinzipieller (intentionaler) Sinnfragen auf. Die „großen Probleme“ lassen sich nicht abstrakt und prinzipiell, sondern nur am konkreten Einzelfall, an realen, historischen Konstellationen lösen und sind entsprechend abhängig vom Stand der Geschichte. Die Deutung des „Schlichten der Dinge“, steht in dezidiertem Widerspruch zur Auflösung des zu Deutenden in ahistorisch-zeitlose Ideen und Symbole.[163] Das Erkenntnisziel, dem die letzteren dienten, ließe sich nur legitimieren, wo man es an einer „Zusammenstellung des Kleinsten“ innerzeitlich greifen könnte, wofür oft der Name Mikrologie gewählt wird: Im Kleinsten bildet sich das Ganze ab. Um das zu erläutern, müssen die zeitlichen, genauer: geschichtlichen, Bedingungen jenes Kleinsten näher bestimmt werden. Das Intentionslose taucht bei Adorno später mit einigen Bedeutungsverschiebungen im (relational, nicht ontologisierend zu verstehenden) Namen des „Nicht-Identischen“ wieder auf.[164]

Natur. Das intentionslose Ding wird nicht nur im Modus des intentionalen Denkens verkürzt erfasst oder in abstrakte, symbolische Ideengebäude verflüchtigt. Für Adorno und Benjamin ergibt sich die Parteinahme für das Intentionslose des Objekts bzw. das Kleinste als Gegenstand der Philosophie aus einer geschichtsphilosophischen Diagnose.[165] Jedes existente Objekt wird bereits von den geschichtlichen und gesellschaftlichen Bedingungen, in und unter denen es entsteht, beherrscht und verstümmelt. Was in der Zivilisationsgeschichte deformiert wird, verhandelt Adorno unter dem Begriff Natur. Damit ist hier sowohl die gewaltige Übermacht der natürlichen Umwelt gemeint, der die Kultur entgegentrat, als auch das Individuum als natürliches und kreatürliches Wesen, das während seiner Sozialisation Triebverzicht lernt. Verfügung über äußere und innere Natur wird zum gesellschaftlichen Organisationsprinzip. Umgang mit der Natur im Modus bloßer Naturbeherrschung und -gängelung bleibt aber, so Adorno, abstrakte Negation und dem

163 In dem Vortrag *Die Idee der Naturgeschichte* hat Adorno mit Benjamins *Trauerspielbuch* die Allegorie – als Rätselfigur, in der eine Idee an der philosophischen Dechiffrierung einer Sache aufgeht – dem Symbol vorgezogen. (vgl. GS 1, 358 f.).

164 Vgl. Liedke. *Naturgeschichte und Religion*. S. 25, der die ersten beiden Erwähnungen des Nichtidentischen in den Jahren 1933 und 1941 nachweist.

165 Diese Geschichtsphilosophie kann hier nur eingeschränkt rekonstruiert werden. (vgl. Bobka. *Geschichtsphilosophie vom Standpunkt der Erlösung*).

Negierten verfallen: „die Selbstherrlichkeit des Geistes; des geschaffenen, der sich als Schöpfer inthronisiert und in Natur umso tiefer einstürzt, je höher er ihr zu entragen meint." (GS 2, 83 f.) Dieser in Adornos Habilitationsschrift *Kierkegaard* gegen Idealismus und Romantik gerichtete Vorwurf bildet auch den Hintergrund für seine *Sohar*-Kritik.[166] Der Geist, der Natur als Moment seiner selbst verleugnet, als schlechthin Anderes bestimmt und in die „Totalität des Symbolischen" auflöst, verfällt selbst dem Undurchschauten, Naturhaften, über das er sich erheben will. „Er wird blind und ebenso ausweglos wie die Natur, die er austrieb."[167] Das Individuum wäre zwar prinzipiell in der Lage, seine natürlichen Bedürfnisse und Gefühle in Handlungsziele und Ideale zu sublimieren. „Die der Natur entsprungene Vernunft entzweit sich aber mit der Natur, sobald sie sich – um einer zum Selbstzweck erhobenen Selbsterhaltung willen – der gesellschaftlich entfesselten Raserei der Unterdrückung der äußeren Natur hingibt und darüber die Natur in sich selbst verleugnet."[168] Adorno bringt gegen die „Totalität des Symbolischen" demnach seine Idealismus-Kritik in Stellung: ‚Der' Idealismus identifiziert die Ratio einer auf Beherrschung innerer und äußerer Natur gegründete Gesellschaft mit dem Geist schlechthin. Dabei werde das Intentionslose des konkreten Objekts, das auch dem Subjekt selbst als Leib zukommt, verleugnet und in rationale Bestimmungen aufgelöst. ‚Der' Idealismus wäre demnach letztlich eine ideologische Apologie der zivilisatorischen Naturbeherrschung, die sich gegen die Menschen verselbstständigt habe.[169] In diesem Sinne formuliert Adorno in seinem Brief an Scholem: „Der Geist, der aus dem Schöpfungsakt die Welt vertreibt, ruft die Dämonen herauf, denen die Welt zur Grenze gesetzt ward." (BW 8, 10) Der Geist, der die Welt, die Gesamtheit der Natur und der von Menschen produzierten Verhältnisse, ausblendet, vergisst die eigene Bedingtheit, die umso gewaltvoller, dämonisch, wiederkehrt. Die auf Naturbeherrschung gegründete Zivilisation erstarrt zur „zweiten Natur", „blind, ausweglos und

166 Vgl. zu Adornos *Kierkegaard* Angermann. *Beschädigte Ironie.*

167 Liedke. *Naturgeschichte und Religion.* S. 65.

168 Habermas. *„Ich selber bin ja ein Stück Natur".* S. 201.

169 Der Artikel vor Idealismus verdient, in Anführungszeichen gesetzt zu werden, weil bereits einer der großen ‚Idealisten' dasselbe behauptet hätte und sich, ähnlich wie zuweilen Adorno, auf eine kritische Rettung des Realismus berief: „Ein jeder […] welcher leugnet, daß es ein allem Denken positiv entgegengesetztes, thätig widerstrebendes Princip gibt, der läugnet die Realität an sich und heißt mit Recht (in der gemeinen Bedeutung des Worts) Idealist." (Schelling. *Die Weltalter.* S. 51).

verhängnisvoll wie nur je das vegetabilische Leben.“ (GS 10.1, 67) Dieses Thema wird im ersten Kapitel der *Dialektik der Aufklärung* weiter entfaltet und später in der *Negativen Dialektik* fortgeführt: „Geist als zweite Natur jedoch ist die Negation des Geistes, und zwar desto gründlicher, je mehr sein Selbstbewusstsein gegen seine Naturwüchsigkeit sich abblendet.“ (GS 6, 350) Das einzelne Subjekt vermag gegen diese Gesellschaft nichts mehr auszurichten, sie ist ihm vielmehr in seine Konstitution selbst eingeschrieben. Die Kategorien der „zweiten Natur“, konkret der kapitalistischen Warenwirtschaft, sind ihm immer schon reflexives Apriori geworden.[170] Mit dem Triumph des Geistes über die Natur wären beide zerstört und die zivilisierte Menschheit drohte im Bann der Naturwüchsigkeit ihr eigenes Ende zu besiegeln. „Eingedenken der Natur im Subjekt“ fordert dagegen die *Dialektik der Aufklärung* als „verkannte Wahrheit aller Kultur“ ein. (GS 3, 58)[171] Das Subjekt „entragt“ demnach „im Eingedenken an seine Naturhaftigkeit […] seiner Naturverfallenheit.“ (GS 11, 134) Das meint mitnichten naturromantische Nostalgie, sondern zunächst, mit Freud Einsicht in die dunklen Grundlagen der Triebbeherrschung zu gewinnen, deren Gewaltverhältnis zu lockern und mit Nietzsche im „quälbaren

[170] Als wohl prominentester Einfluss für die Annahme einer historisch-gesellschaftlichen Bedingtheit transzendentaler Verstandeskategorien und damit des abstrakten Denkens überhaupt sei hier nur en passant der Ökonom und Philosoph Alfred Sohn-Rethel erwähnt – mithin weil es für das hier mitschwingende Problem erhellend ist, wie „gesellschaftlich konstituierte Denkformen objektiv gültig sein können.“ (Ziegelmann. *Ein materialistisches Pendant zur transzendentalen Deduktion?*) Die Verbindung von (neu)kantischer Terminologie und Ökonomie findet sich auch im Werk Georg Simmels und Siegfried Kracauers, wird dort aber nicht derart umfangreich theoretisch reflektiert. Adorno, seit 1925 mit Sohn-Rethel in Kontakt, zeigte sich später von dessen zeitlebens verfolgter „idée fixe“ (Sohn-Rethel. *Geistige und körperliche Arbeit.* S.12) äußerst beeindruckt. (vgl. Adorno/Sohn-Rethel. *Briefwechsel 1936–1969.* S.32, GS 6, 178, GS 10.2., 745–748) Diese besteht in der Annahme, dass „im Innersten der Formstruktur der Ware […] das Transzendentalsubjekt zu finden sei“ (Sohn-Rethel. *Geistige und körperliche Arbeit.* S.12) und somit von einer Identität von Warenform und Denkform auszugehen sei. Sohn-Rethel zählt damit zu den Ersten, welche sich die Explikation der bei Marx unausgeführten epistemologischen Momente in Form einer materialistischen Erkenntnistheorie zur Aufgabe machten. Durch präzise Analyse des Tauschaktes suchte er die „objektive[n] Gedankenformen“ (Marx. *Das Kapital.* S.90) der Marxschen Fetischdiagnose zu deduzieren, was sich Adorno u.a. in der These, dass „solange noch durch den Tausch geherrscht wird, […] auch der Mythos [herrscht]“ (NL IV/13, 238) zu eigen macht. Für eine ausführliche Rekonstruktion und Problematisierung der Homologie zwischen dem von Adorno konstatierten „Bann“ bzw. „Verblendungszusammenhang“ und Sohn-Rethels Begriff der „gesellschaftlichen Synthesis“. (Sohn-Rethel. *Geistige und körperliche Arbeit.* S.20) Vgl. Jopp. *Freiheit und Totalität.* S.76–99.

[171] Vgl. Schmid Noerr. *Das Eingedenken der Natur im Subjekt*, Scheit. *Quälbarer Leib.* S.119 ff.

Leib“ (Brecht) einen Maßstab für das fehlende Glück zu finden: „Weh spricht: ‚Vergeh! Weg, du Wehe!‘ Aber alles, was leidet, will leben […].“[172]

Immanenz als Mythos. Die „blinde, ausweglose, verhängnisvolle“ Geschlossenheit der naturwüchsig wuchernden Gesellschaft bezeichnet Adorno als Mythos.[173] Diesen Schlüsselbegriff seiner gesamten Philosophie entfaltete er ebenfalls bereits in der Kierkegaard-Kritik: „Der Naturgehalt bloßen, in sich ‚geschichtlichen‘ Geistes mag mythisch heißen.“ (GS 2, 78) Die Figur des Mythos ist die „der vollkommenen Immanenz“, (a. a. O., 79) mitleidlos triumphierendes Fatum. Die antiken Menschheitsmythen enthalten nach Adornos Deutung die Erinnerung an Naturhaftes, die bedrohliche „äußere Natur“ sowie Mangel und Not in der Urgeschichte, aus der die Zivilisation ausbrechen wollte. Doch wie die Gesellschaft Herrschaft und Konformitätsdruck vom Altertum in die Moderne fortsetzte und den Menschen zur zweiten Natur wurde, entwickelte auch die sukzessive zivilisationsgeschichtliche Entzauberung der Welt[174] eine „Eigendynamik“, die in Mythos *zurückschlägt* – „in das Gefühl, Kräften ausgeliefert zu sein, die jenseits der geschichtlichen Verfügung liegen“,[175] obwohl ebenjene doch von Menschen gemacht sind. In der *Dialektik der Aufklärung* wird archaische „mythische Angst“ in den rationalen Weltbildern der Neuzeit erkannt, die kein Jenseits des Begriffs mehr dulden: „Es darf überhaupt nichts mehr draußen sein“. (GS 3, 32) Aufklärung, was hier keine ideengeschichtliche Epoche, sondern den Impetus der Zivilisation überhaupt meint, entgleitet sich selbst zur Wiederkehr des Immergleichen. Das ist nicht nur Kritik einer schematisierenden, quantifizierenden Wissenschaft, sondern eine der sie erst hervorbringenden Wirtschaft, die alles wertförmig kommensurabel, weil – über das Geld als Äquivalent vermittelt – tauschbar macht. Im modernen Mythos repräsentiert sich, so schreibt Adorno später in der *Negativen Dialektik*, die kapitalistische Gesellschaft als schreckliches Ergebnis der Entmythologisierung. „Diese jedoch frißt wie die mythischen Götter mit Vorliebe ihre Kinder. Indem sie nichts übrig läßt als das bloß Seiende, schlägt sie in den Mythos zurück. Denn er ist nichts anderes als der

172 Nietzsche. *Also sprach Zarathustra*. S. 133.

173 Vgl. Tiedemann. *„Gegenwärtige Vorwelt“*, zur Kierkegaard-Schrift besonders S. 17 ff.

174 „Das Programm der Aufklärung war die Entzauberung der Welt […].“ (GS 3, 19) „Gleichwohl hat jene Entzauberung geringere geschichtsphilosophische Dignität als sich denken ließe. Die Dinge, die da Macht gewinnen, sind selbst schon verloren.“ ([1926] GS 19, 471).

175 Kirchhoff/Schmieder. *Zur Urgeschichte der Moderne*. S. 10.

geschlossene Immanenzzusammenhang dessen, was ist.“ (GS 6, 394) Die Formulierung, dass „das bloß Seiende“ übrig bleibe, verweist auf ein Bewusstsein, das die Welt, wie sie geworden ist, nicht mehr zu hinterfragen vermag. Adornos Philosophie ist im Grunde der unaufhörliche Widerspruch dagegen: Das scheinbar unmittelbar Gegebene ist geworden und ließe sich ändern. Mythos ist der stets gesellschaftlich reproduzierte Charakter seiner Unabänderlichkeit. Die Fragen, wie tief die Verblendung des „Immanenzzusammenhangs“ in das Individuum reicht und wie geschlossen er ist, werden damit zu einem Kerndilemma der Adornoschen Philosophie.[176] Ganz abgesehen von der „Frage, wie gerade jene das Bestehende verändern sollten, die dessen ganze Last zu tragen haben […]“, was keineswegs nur das Proletariat meint. (GS 10.1, 64) Erkenntnis aber kann innerhalb des mythischen Ganzen demnach nur möglich sein, da dessen Immanenz ‚unwahr‘, in sich widersprüchlich, brüchig ist.[177]

Damit zurück zum Brief. Adorno kritisiert die von Scholem behauptete Symbolsprache des *Sohar*, weil sie selbst die „Andersheit“, das intentionslose Naturhafte, noch in „Intentionen“ auflöse, sprich: das Naturhafte auf gesellschaftlich produzierte Bedeutungen festlege. Der Geist aber, der sich über die Natur mächtig wähnt, vergisst seine eigene Naturhaftigkeit und wird so zu ihrer und seiner eigenen Unterdrückung. Die „Totalität des Symbolischen“, die „Natur nicht kennt“, ist in der Ausblendung des intentionslosen Grundes aller Intentionen selbst „naturverfallen“. So wie die trostlose Immanenz der zur „zweiten Natur“ erstarrten Gesellschaft, die den „Verblendungszusammenhang des Mythos“, blinde Unentrinnbarkeit, stets aufs Neue zeitigt. Die intentionslose Natur wäre der „Grund“, von dem Adorno Scholem fragt, ob es ihn im Symbolverständnis des *Sohar* gebe oder nicht. Adornos Kritik der vermeintlichen kabbalistischen Symbolik erweist sich damit jedenfalls als Miniatur seiner Philosophie, als Modell im oben benannten Sinn[178] bzw. als Beispiel seines Programms einer *deutenden* Philosophie, die nur am Kleinsten – aber

176 Vgl. Jopp. *Freiheit und Totalität.*

177 Erkenntnis „müßte geleitet werden von dem, was vom Tausch nicht verstümmelt ist, oder – denn es gibt nichts Unverstümmeltes mehr – von dem, was unter den Tauschvorgängen sich verbirgt.“ (GS 10.2, 751 – siehe dazu auch Kapitel 4.2 im Abschnitt „Odradek“) Nach Benjamin heftet sich Hoffnung „an den kleinen Sprung in der kontinuierlichen Katastrophe.“ (BGS I.2, 683) Dies erinnert an Scholems Hoffnung auf die „kleinste Verschiebung“, die sich im philologischen Studium vor dem Auge des Historikers ereignet.

178 Vgl. Kapitel 1.3.

genau das mag auch ein *Sohar*-Abschnitt sein – die großen Fragen stellen will. „Sie sehen", schreibt Adorno Scholem, „ich habe, wie es wohl bei einem Text gleich diesem nicht anders möglich ist, nichts anderes herausgelesen, als was ich hereingelesen habe […]." (BW 8, 11) Auf diese Weise ist dem historischen Verständnis des *Sohar* wenig gedient, allerdings wären Scholem und Adorno sich, wie im fünften Kapitel zu zeigen sein wird, wohl darin einig geworden, dass in der jeweils zeitgenössischen, kommentierenden Deutung des Textes erst dessen Wahrheit entbunden werde. Adornos Kommentar verweist die Interpretation heiliger Texte auf die historische Konstitution dessen, was sich als überzeitliche Offenbarung darstellt. Das wird im Folgenden noch deutlicher werden. Scholem, der zu diesem Zeitpunkt kaum mit Adornos Werk und Denken vertraut war, ging in seiner Antwort auf die im eben diskutierten Briefabschnitt implizierten Philosopheme nicht ein. Er schrieb am 4. Juni 1939 zur „Frage über die Natur des Symbolischen im *Sohar*" schlicht, sie sei „nicht sehr leicht zu beantworten. Die Texte vertragen nämlich eine Kommentierung in beide von Ihnen in der Alternative genannten Richtungen." Allerdings sei er selbst der Meinung, dass es „im Stufenbau der symbolischen Schichten im Sinne der Kabbalisten *keinen* Grund gibt", der „*Sohar*-Autor", der schließlich ein mittelalterlicher Jude sei, kenne in der Tat keine „Natur im eigentlichen Sinne". (BW 8, 16)

3.2 Geschichtsphilosophie des Verfalls versus religiöse Urerfahrung

Verfall der neuplatonisch-gnostischen Tradition. Für die weitere Kabbaladeutung Adornos ist der erste Teil des Briefes charakteristischer, nämlich sein „Erstaunen über den Zusammenhang des Textes mit der neuplatonisch-gnostischen Tradition." Im Gegensatz zur symbolischen Deutung des *Sohar* stellte dieser Zusammenhang für Adorno eine aufschlussreiche Entdeckung dar, die ihn nach 1939 nicht nur weiter beschäftigen, sondern seinen weiteren Zugang zu dieser Materie prägen sollte:

> „Ich hatte mir unter dem Sohar gewissermaßen das inwendigste und verschlossenste Produkt des jüdischen Geistes vorgestellt, und finde es nun gerade in seiner Fremdheit aufs rätselvollste mit abendländischem Denken verschränkt. Wenn es in der Tat das im eminenten Sinn jüdische Dokument darstellt, dann doch jedenfalls in jenem vermittelten, in welchem eben der Galuth das jüdische Schicksal ausmacht." (BW 8, 9 f.)

Der Galuth (Verbannung) bezeichnet die Diaspora, die Adorno, wenn er von „Schicksal" spricht, keineswegs zur ewigen Bestimmung des Judentums stilisiert, sondern eben in einem „vermittelten" Sinn. Sie ist durch historische Ereignisse bedingt und ihr Zustand verweist auf diese. Erstaunt war Adorno darüber, dass man das auch über die *Sohar*-Inhalte sagen konnte. Scholem hatte den von Adorno vermuteten „Zusammenhang mit der neuplatonisch-gnostischen Tradition" allenfalls angedeutet, wenn er etwa den *Sohar*-Autor als „unbezweifelbaren Theosophen" bezeichnete, „man könnte auch sagen: orthodoxer Gnostiker".[179] Der unterstellte Zusammenhang mit Gnosis und Neuplatonismus war jedenfalls die Grundlage von Adornos weiterer Interpretation:

> „Das scheint aber für mich deshalb von großer Tragweite zu sein, weil das Werk dadurch in geschichtsphilosophische Zusammenhänge rückt, von denen der Ununterrichtete, der das Wort Kabbala hört, sich nichts träumen läßt. Und vielleicht ist die Frage nicht zu verwegen, ob nicht die metaphysischen Intuitionen, deren Niederschlag der Text darstellt, mehr unter dem geschichtsphilosophischen Aspekt des ‚Verfalls' der abendländischen Gnosis – wobei Sie genau wissen, daß der Begriff des Verfalls für mich nicht das mindeste Depravierende an sich hat – zu begreifen sind als dem der religiösen ‚Urerfahrung', gegen deren Begriff Sie als der Sachwalter der großen Kommentare gewiß ebenso skeptisch sind wie ich, der ich aus philosophischen Gründen an ‚Urerfahrungen' nicht glauben und der sich das Leben der Wahrheit anders denn als vermitteltes nicht vorstellen kann. Es schien mir oftmals so, als sei die Gewalt dieses Textes eine, die sich dem Verfall selber verdankt […]." (BW 8, 10)

Die eben zitierten Zeilen bescheinigen dem *Sohar* aufgrund seines „Zusammenhangs mit der neuplatonisch-gnostischen Tradition" die Selbstreflexion auf seinen geistesgeschichtlichen Ort. Freilich kommt dem Verfall an sich hier kein Wert zu. Adorno würdigt, dass hier kein gnostischer Mythos fixiert werde, sondern man den „metaphysischen Intuitionen" den historischen Stand des Geistes zum Zeitpunkt ihrer Verschriftlichung anmerke. Dies soll der „Verfall der abendländischen Gnosis" sein; was auch immer das im Einzelnen heißen mag, denn es lässt sich wohl trotz „spannende[r] Parallelen"[180]

179 Scholem. *Die Geheimnisse der Schöpfung*. S. 24, vgl. a. a. O. S. 38. Zur historiographisch-narrativen Funktion der Gnosis bei Scholem vgl. Weidner. *Gershom Scholem*. S. 342–363.

180 Necker. *Einführung in die lurianische Kabbala*. S. 100, der in seinem Buch auch eine Reihe davon nennt.

keine historische Verbindung von Gnosis und Kabbala konstatieren.[181] Das ist hier aber von nachgeordneter Bedeutung, denn der Fokus auf den ‚Verfall' der Gnosis meint allgemeiner die Forderung, die Irreversibilität eines historischen Entwicklungsprozesses mit all seinen Ambivalenzen anzuerkennen, in dem Ideen überholt werden, verschwimmen und sich transformieren. Dass die *Sohar*-Spekulationen „nur" im „vermittelten" Sinne jüdisch seien und darüber hinaus mit der weiteren philosophischen Tradition verschränkt, ermöglicht für Adorno eine Historisierung ihres Inhalts, und auf deren zweifellos gegebene Möglichkeit kommt es an. Diese Transparenz des *Sohar* auf seine gedanklichen Bedingungen ist durchaus im Sinne einer *Rettung* im Verfall zu verstehen,[182] die Adorno in der *Negativen Dialektik* „Transmutation der Metaphysik in Geschichte" nennt: „Sie säkularisiert Metaphysik in der säkularen Kategorie schlechthin, der des Verfalls." (GS 6, 353) Der Verfall ist die Dämmerung, in der die Eule der Minerva ihre Flügel aufspannt. Erst die fragwürdig gewordenen Gestalten lassen verwitternd ihren Sinn aufbrechen. Die „metaphysischen Intuitionen", seien, so Adorno im zitierten Brief-Abschnitt weiter, also sowohl philosophiegeschichtlich zu verstehen als auch geschichtsphilosophisch auszuwerten und nicht als Ergebnisse einer „religiösen Urerfahrung" zu deuten.

Urerfahrung und verdinglichtes Bewusstsein. Adorno geht davon aus, dass der *Sohar* ‚metaphysische Intuitionen' verschriftlicht, was auf die Erfahrungsdimension mystischer Visionen anspielt. Seine Kritik der religiösen Urerfahrung ist eine all jener Versuche, religiöse Erfahrung als eine anthropologische Konstante und damit als ahistorische ontologische Kategorie zu interpretieren – von Schleiermacher zur Religionsphänomenologie. Konkret

[181] Joseph Dan, der sich in einer „kleinen Einführung" zum Thema Kabbala noch relativ eng an Scholem orientiert, sei in puncto Gnosis mit seiner umsichtigen Abgrenzung vom großen Lehrer zitiert. Über Scholems Spekulationen zu den gnostischen Wurzeln des *Sefer Bahir*, eines Textes, der noch vor den *Sohar* zu datieren ist, schreibt Dan: „Ein negativer Befund lässt sich niemals beweisen, doch nach anderthalb Jahrhunderten der Suche nach einer jüdischen Gnosis gilt es festzuhalten, dass sich für die Existenz eines solchen Phänomens keinerlei Beweis finden lies. […] Trifft dies zu, so muss die Kabbala als innovatives jüdisches Phänomen verstanden werden, das seinen Ursprung im Mittelalter hatte. Einige ihrer Ideen mögen den Vorstellungen dieser oder jener Gruppen innerhalb oder außerhalb des Judentums ähneln, doch bisher hat man keine historische Verbindung zu anderen Schulen entdeckt." (Dan. *Die Kabbala.* S. 40) Weniger diplomatisch kritisiert Moshe Idel Scholems Betitelung aller möglichen kabbalistischen Phänomene als ‚gnostisch', was über die fragwürdige Verbindung von antiker Gnosis und mittelalterlicher Kabbala hinausgeht. (vgl. Idel. *Alte Welten – Neue Bilder.* S. 216–250).

[182] Vgl. Diskussion dieser Idee in der Einleitung zu Kapitel 4.

widerspricht das etwa auch der kanonischen, sechs Jahre zuvor vorgelegten fundamentalontologischen Gnosisdeutung des jungen Hans Jonas, derzufolge „in verschiedenen Objektivationsformen der selbige Grund wirksam" werde, dessen „Existenzschicksal" sich in unterschiedliche Formen gieße.[183] Stellt Adorno gegen solche Ansprüche auf die Erkennbarkeit oberster Seinsprinzipien die Wahrheit als „vermittelte" dar, so setzt er mit Hegel – und in der Tat im Einklang mit Scholem – eine Kritik der Selbstverblendung des Anspruchs auf unmittelbares Wissen fort.[184] Adornos Begriff der Urerfahrung stammt allerdings nicht aus Deutungen der Mystik. Er dürfte konkret aus seiner Auseinandersetzung mit Husserl erwachsen sein. In seiner Dissertationsschrift *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie* (1924) zitiert er den Letzteren: „Die ‚sinnliche Wahrnehmung' nun spiele ‚unter den erfahrenden Akten in einem gewissen guten Sinne die Rolle einer Urerfahrung'."[185] Im zweiten Kapitel seiner späteren Husserl-Studie *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, das auf seine Oxforder Studien in den 1930er Jahren zurückgeht, kritisierte Adorno diesen Begriff scharf. „Ein jegliches Menschliche, vorab die Sprache", sei „präformiert" durch total gewordene Vergesellschaftung.[186] Die sozioökonomisch „vorgegebenen Formen" nun erschienen dem durch sie geformten Bewusstsein mehr und mehr als an sich Seiendes: „Verdinglichtes Denken ist der Abdruck der verdinglichten Welt. Im Vertrauen auf seine Urerfahrungen verfällt es der Verblendung. Die Urerfahrungen sind keine." (GS 5, 116) Adorno lehnt keineswegs ein archaisches Erbe in der psychologischen Konstitution der Menschen ab, aber die Kategorie der unmittelbaren Urerfahrung entstammt verdinglichtem Bewusstsein, das sich über die historische Gewordenheit seiner Erfahrungsmöglichkeiten keine Rechenschaft mehr abzugeben in der Lage ist.[187]

183 Jonas. *Gnosis und spätantiker Geist.* S. 88. Der Zitierte nahm dies Jahrzehnte später zurück und deutete die Parallelen zwischen antiker Gnosis und modernem Existenzialismus als ein Zeichen für beider amoralischen „Nihilismus", der den Halt in der Gegenwart zugunsten eines fatalistischen Seinsgeschicks über Bord werfe, wie er am mandäischen Wort „Geworfenheit" illustrierte: „Ausgeworfen und im Wurfe fortfahrend, wirft sich das Leben in die Zukunft." (Jonas. *Gnosis, Existenzialismus und Nihilismus.* S. 395).

184 Vgl. zur Kritik des unmittelbaren Wissens, sofern es sich als un-vermitteltes Wissen ausgibt, Hegel. *Enzyklopädie.* S. 148–168.

185 Husserl. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie.* S. 70, zit. n. GS 1, 21.

186 Vgl. dazu Hogh. *Vom Werden der Sprache zur zweiten Natur.*

187 Auch in der Habilitationsschrift zur *Konstruktion des Ästhetischen* bei Kierkegaard hat Adorno sich vehement gegen die Behauptung gewandt, die Kierkegaard'sche Paradoxie gehe auf eine religiöse ‚Urerfahrung' zurück und sei von ihm bloß zeitbedingt als Paradoxie ausgegeben

Zeitkern der Wahrheit. Im Gegensatz zur Suche nach einer kontextlos möglichen ‚Urerfahrung' sieht der Hegelianer Adorno in der inneren Historizität von Gedanken kein Argument gegen sie, denn er deutet Wahrheit stets als historisch „vermittelte".[188] Benjamin zufolge hat Wahrheit einen „Zeitkern", „welcher im Erkannten und Erkennenden zugleich steckt", so dass „das Ewige jedenfalls eher eine Rüsche am Kleid ist als eine Idee." (BGS V.1, 578) Das griffen Horkheimer und Adorno in der Neuauflage der *Dialektik der Aufklärung* von 1969 auf: „Nicht an allem, was in dem Buch gesagt ist, halten wir unverändert fest. Das wäre unvereinbar mit einer Theorie, welche der Wahrheit einen Zeitkern zuspricht, anstatt sie als Unveränderliches der geschichtlichen Bewegung entgegenzusetzen." (GS 3, 9) Der Ausdruck Zeit-*Kern* betont nicht bloß historistisch, dass alle dafürgehaltene Wahrheit lediglich relativ und kontextabhängig ist, sondern dass das Historische eben hier vielmehr das Zentrum von Wahrheit ist. Letztere hinge im Rahmen einer Philosophie der Deutung an der materialen Konstellation von Gegenständen, an der Wahres erkannt wurde, und ließe sich nur an dieser festhalten: „Denn es ist ein Moment von Wahrheit, daß sie samt ihrem Zeitkern dauere; ohne alle Dauer wäre keine […]." (GS 6, 365) Obwohl er diesen Begriff erst später benutzt, könnte man sagen, dass Adorno im *Sohar* einen Ausdruck religiöser Erfahrung sieht, die auf den Zeitkern ihrer Wahrheit hin durchsichtig ist. In diesem Sinne meint er, dass der Begriff des Verfalls nichts „Depravierendes" an sich habe, ja die „Gewalt" des Textes sich geradezu dem Verfall verdanke. Anders

worden. „So wird die ‚religiöse' Paradoxie bei Kierkegaard durch einen spontanen Akt des Bewußtseins legitimiert. […] Es liegt dawider der geläufige Einwand einer ‚Intellektualisierung' Kierkegaards zur Hand, der irgendwelche religiösen Urerfahrungen gemacht, diese aber in rationaler Paradoxie dargestellt habe, welche den Tribut seines Denkens an ‚seine Zeit' ausmache. Der Einwand reißt willkürlich Denken und Zeit auseinander […] Nicht hat Kierkegaard religiöse Urerfahrungen in rationaler Paradoxie dargestellt; Ort des mythischen Opfers ist bei ihm die geschichtliche Figur von Bewußtsein: objektlose Innerlichkeit […] nichts anderes als das trügende Echo, das der eingeschlossenen Spiritualität aus dem Nichts antwortet." (GS 2, 163 f.) Was Adorno „objektlose Innerlichkeit" und „eingeschlossene Spiritualität" nennt, ist eine ähnliche „geschichtliche Figur von Bewußtsein", die er in der Husserl-Studie verdinglichtes Bewusstsein nennen wird: Produkt der totalen Vergesellschaftung. Die Innerlichkeit ist objektlos, weil sie das Intentionslose des Dinges in die Immanenz des Geistes auflösen will. Vgl. zur „Ideologie der Innerlichkeit" bei Kierkegaard und Adorno Angermann. *Beschädigte Ironie*. S. 23–195.

188 „[…] nicht eine ursprüngliche Einheit als solche oder unmittelbare als solche – ist das Wahre. Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist." (Hegel. *Phänomenologie*. S. 23) Das Ende des Kreises, d. h. die Abschließung zum Ganzen hätte Adorno kritisiert.

formuliert: Auch wenn die Gnosis verfalle, also historisch überholt werde, stehe das dem Wahrheitsgehalt des *Sohar*-Textes nicht im Wege. Wenn sich die „Gewalt dieses Textes" dem Verfall verdanke, könne diese Dialektik vielleicht „etwas beitragen zum Verständnis jenes Moments, das Sie so nachdrücklich herausstellen: des Umschlags des Spiritualismus – und im Sinn Ihrer Interpretation möchte ich fast sagen: des Akosmismus – in Mythologie." (BW 8, 10)[189] Damit gelangt Adorno zu seiner zweiten Frage an Scholem: Mit Spiritualismus und Akosmismus ist jener Geist gemeint, „der aus dem Schöpfungsakt die Welt", aus dem Gedanken die Natur vertreibt, sich in dieser Verleugnung selbst zur zweiten Natur verabsolutiert und zur unentrinnbaren Immanenz eines neuen Mythos wird. Wie in den folgenden Kapiteln deutlich werden soll, hat der am *Sohar* konstatierte Umschlag des Spiritualismus bzw. Symbolismus in Mythologie Adorno aber nicht davon abgehalten, seine geschichtsphilosophische Deutung der Kabbala weiter auszubauen.[190]

Das Erstaunliche jeder vernünftigen Form von Mystik. Die geschichtsphilosophische Interpretation nach dem Modell des „Verfalls" hat schließlich auch Scholem in seiner Antwort aufgegriffen und der Diagnose neuplatonisch-gnostischer Quellen zugestimmt. Vor allem aber bekräftigte er die Komplexität des ideellen Vermittlungszusammenhangs der in der Kabbala verarbeiteten Motive:

> „Selbstverständlich ist eben das Unheimliche und Anziehende, wie sehr die originellsten Produkte jüdischen Denkens sozusagen assimilatorischer Natur sind. All diese Fragestellungen führen durchweg auf paradoxe, d. h. eben dialektische Zusammenhänge, über die ich nicht weniger erstaune als Sie, obwohl ich ihr Geheimnis seit nunmehr 20 Jahren zu enträtseln suche." (BW 8, 15)

Adornos geschichtsphilosophische Deutung, dass „das Leben der Wahrheit" vermittelt und die Größe des Textes auf ihre historische Situation, den „Verfall" der Gnosis zurückzuführen sei, radikalisiert Scholem sogar. Denn bereits

189 „Hierbei wird man leicht die Bemerkung machen, da in Allem, was der Sohar über die Dämonologie zu sagen hat, das mythische primitive Element völlig ungehemmt und vor allem völlig unverstellt hervorbricht. Keine Mystik, die das Wagnis unternimmt, das ‚Geheimnis des Glaubens' zu enträtseln, kann, so tief spekulativ ihre Gedankengänge auch sein mögen, dem Verhängnis entgehen, statt der mystischen eine mythische Rede von Gott zu produzieren." (Scholem. *Die Geheimnisse der Schöpfung*. S. 38).

190 Vgl. Liedke. *Naturgeschichte und Religion*. S. 426.

die Wortbedeutung von *Kabbala* verweise auf das Vermitteltsein ihrer Inhalte, sie rekurriere damit auf ihre eigene Stellung in einer exegetischen Tradition:

> „Das Erstaunliche jeder vernünftigen Form von Mystik besteht ja eben in dem rätselhaften Zusammenhang von Tradition und Erfahrung, wobei ich ein so gewagtes Wort wie Urerfahrung natürlich vorsichtigerweise ausschalten werde. Daß die jüdische Mystik schon ihrer Benennung nach auf diesen Zusammenhang verweist, scheint Ihnen entgangen zu sein. Kabbala heißt nämlich auf Deutsch Tradition, und nicht gerade Urerfahrung, und von jeher haben die Kabbalisten, und sogar die größten Visionäre unter ihnen, mit einer allen Respekts würdigen Energie den Kommentar-Charakter ihrer Einsichten behauptet. Daß nun hier ausgerechnet die Gnosis den roten Faden durch das Labyrinth liefert, zeigt wie vertrackt die einschlägigen Verhältnisse sind.“ (BW 8, 15 f.)

Man kann die eben zitierten Zeilen nicht nur als griffige Zusammenfassung wichtiger Grundgedanken Scholems, sondern auch als ‚Urzelle‘ der ‚jüdischen Mystik‘ Adornos lesen. Die zwei hier genannten Elemente werden für seine weitere Kabbaladeutung, wie oben erwähnt, konstitutiv: Die Verbindung von Tradition und Erfahrung und der Umstand, dass der Name Kabbala selbst schon Tradition bedeute. Dieser Faden wird im fünften Kapitel wieder aufgenommen. Zunächst wird aber die ausgeführte Idee des Verfalls weiter entwickelt, den Adorno mit Scholem in die Moderne verfolgt. Diese Vorgehensweise erscheint sinnvoll, weil der ‚Verfall der gnostisch-neuplatonischen Tradition‘ bei Adorno in eine Theorie mystischer Säkularisierung mündet. Adornos Thesen zu einer solchen Säkularisierung bzw. Profanisierung der Mystik stellen wiederum den Hintergrund seiner Anverwandlung der Scholemschen Begriffe von jüdischer Tradition und mystischer Erfahrung dar.

4. Von Sabbatai Zwi zu Kafka. Die Probe auf Einwanderung ins Profane

Sein großes Buch über *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* (1942, dt. 1957) beendete Scholem mit einer Legende über Israel ben Elieser, genannt Baal Schem Tov (ca. 1700–1760), eine zentrale Gründerfigur des Chassidismus. Diese „tiefsinnige Geschichte" illustriert den bei Scholem ausführlicher geschilderten „Verfall" einer großen Bewegung: „Eine Verwandlung, die so tief ist, daß vom Mysterium nur noch die Geschichte bleibt. Das ist die Situation, in der wir uns heute der jüdischen Mystik gegenüber befinden."[191] Aus den großen Mythen und Mysterien sind, so Scholem, Geschichten und Märchen geworden, vom Standpunkt der ihnen zumindest dem Anschein nach entwachsenen Moderne lässt sich ein unmittelbarer Bezug nicht mehr herstellen, ja kaum mehr vorstellen. Doch die Geschichte erzählt auch von einer Rettung des religiösen Gehalts im Verfall:

> „Wenn der Baal-schem etwas Schwieriges zu erledigen hatte, irgendein geheimes Werk zum Nutzen der Geschöpfe, so ging er an eine bestimmte Stelle im Walde, zündete ein Feuer an und sprach, in mystische Meditationen versunken, Gebete – und alles geschah, wie er es sich vorgenommen hatte. Wenn eine Generation später der Maggid von Meseritz dasselbe zu tun hatte, ging er an jene Stelle im Walde und sagte: ‚Das Feuer können wir nicht mehr machen, aber die Gebete können wir sprechen' – und alles ging nach seinem Willen. Wieder eine Generation später sollte Rabbi Mosche Leib aus Sassow jene Tat vollbringen. Auch er ging in den Wald und sagte: ‚Wir können kein Feuer mehr anzünden, und wir kennen auch die geheimen Meditationen nicht mehr, die das Gebet beleben; aber wir kennen den Ort im Walde, wo all das hingehört, und das muß genügen.' – Und es genügte. Als aber wieder eine Generation später Rabbi Israel von Rischin jene Tat zu vollbringen hatte, da setzte er sich in seinem Schloss auf seinen goldenen Stuhl und sagte: ‚Wir können kein Feuer machen, wir können keine Gebete sprechen, wir kennen auch den Ort nicht mehr, aber wir können die Geschichte davon erzählen.' Und – so fügt der Erzähler hinzu – seine Erzählung allein hatte dieselbe Wirkung wie die Taten der drei anderen."[192]

[191] Scholem. *Die jüdische Mystik*. S. 354.
[192] Ebd.

Diese Zeilen zitiert in Gänze auch Adorno in seinem *Gruß an Gershom G. Scholem zum 70. Geburtstag* von 1967. Er deutet sie als metaphorische Schilderung eines unabwendbaren Säkularisierungsprozesses. Obwohl der „mystische Funke" in Scholem selbst „gezündet" habe, habe dieser sich der Kabbala nicht als Mystiker, sondern nur als Historiker nähern können, der versprengte Überlieferungen sammle und derart den „Verfall" als Transformation erkenne. Scholem dokumentiere einen „inneren Säkularisationsprozeß der Mystik, ihre Affinität zur Aufklärung". In dieser prozessualen, „geschichtliche[n] Wahrheit" zeige „das Rettende sich allein in äußerster Distanz von jenem Ursprung, der einzig als Ziel vorzustellen bleibt." Der sakrale Impuls komme erst im, keineswegs auf geradem Weg zu erreichenden, Ziel zu sich selbst, in „vollendeter Säkularsierung", sprich: in seiner weltlichen Einlösung. (vgl. GS 20.2, 484 ff.)[193] Bis dahin reicht allein die überlieferte Erinnerung – in äußerster Ursprungsferne – an die vergessene sakrale Dimension heran. Die chassidische Legende und Adornos Interpretation fügen sich aber nicht harmonisch aneinander, jedenfalls auf den ersten Blick. Während das Wunder einen Ursprungszustand wieder präsent macht, will Adorno es säkularisiert in äußerster Entfremdung retten. Was Scholem als Verfall der Mystik schildert, erscheint bei Adorno als dessen Rettung qua Transformation in Aufklärung. Aber die Begriffe Aufklärung und Säkularisierung sind bei Adorno ebenfalls mit einer Dimension des Verfalls verbunden, er spricht von „Verfall" als der „säkularen Kategorie schlechthin". (GS 6, 300). Damit verweist er auf die Religionsgeschichte der europäischen Moderne, in dem die religiösen Fragen zunächst in Metaphysik übergegangen seien, um dann ganz zu verstummen.[194]

Adornos Säkularisierungsbegriff hat also zunächst zwei Ebenen. Eine rettende Ebene sieht er offenbar mit der Kabbala verwandt und formuliert sie als „Probe", ins „Profane einzuwandern". (vgl. u. a. GS 10.2, 608, GS 11, 129) In

[193] Im Hintergrund steht hier die durch Adorno nur zuweilen angedeutete Metaphysik des „Absoluten als Prozess", vgl. dazu Kapitel 2.3.

[194] „Es verschwindet, was den Menschen in höchst unideologischem Verstande das Dringlichste sein müßte; objektiv ist es problematisch geworden; subjektiv vergönnt das soziale Gespinst und die permanente Überforderung durch den Druck zur Anpassung ihnen weder Zeit noch Kraft mehr, darüber nachzudenken. Nicht sind die Fragen gelöst, nicht einmal ihre Unlösbarkeit bewiesen. Sie sind vergessen, und wo man sie beredet, werden sie nur desto tiefer in ihren schlimmen Schlaf gesungen: Goethes fatales Diktum, Eckermann brauche Kant nicht zu lesen, weil seine Philosophie, ihre Wirkung getan hätte, ins Allgemeinbewusstsein übergegangen wäre, hat triumphiert in der Sozialisierung metaphysischer Indifferenz." (GS 6, 387 f.).

der *Vorlesung über negative Dialektik* findet sich die Formulierung von der „Idee einer radikalen Säkularisation der theologischen Gehalte, in der allein etwas wie deren Rettung gesucht werden kann“, gerade wenn am Ende „kein Sinn herausschaut.“ (NL IV/16, 155) Die säkularisierte bzw. profanisierte Theologie ist eine strikt negative. Zugleich mit dieser projektierten, normativen Säkularisierung kennt Adorno eine historisch-faktische Ebene, auf der Säkularisierung mit der entgleisten Aufklärung zu parallelisieren ist und eine gegen sich selbst zurückschlagende Entmythologisierung meint. Die rettende Ebene wäre aber nie losgelöst von der faktisch gescheiterten greifbar. Das sei in diesem Kapitel zunächst an einem konkreten Modell entwickelt. An anderen Stellen spricht Adorno nämlich vom „Antinomismus“ der jüdischen Mystik. Diesbezüglich gibt es eine Bewegung, der Scholem beide Motive, Aufklärungsaffinität und Antinomismus, tatsächlich wörtlich zuschreibt, den Sabbatianismus und seine Ausläufer des 17. und 18. Jahrhunderts. Diesem Thema war sowohl das erste Gespräch zwischen Adorno und Scholem 1938 als auch ein Beitrag Scholems zu Adornos Festschrift zum 60. Geburtstag 1963 gewidmet.[195] „Wenn aber in der Tat die jüdische Mystik in ihrer späten Phase in Aufklärung verschwindet, dann ist Einsicht geboten in die Affinität des späten Aufklärers Kafka zur antinomistischen Mystik“, so Adorno in den *Aufzeichnungen zu Kafka*. (GS 10.1, 283) Der Prager Schriftsteller wird auch von Scholem mit dem Sabbatianismus und einer säkularisierten Mystik in Verbindung gebracht. An Kafka lässt sich demnach die Beschreibung des religiösen ‚Verfalls‘ über Bewegungen des 18. Jahrhunderts hinausführen.

Zuvor aber noch ein paar einleitende Worte zum Kontext des Säkularisierungs- bzw. Profanisierungspostulats. Die Gegenüberstellung von ‚säkular‘ bzw. ‚profan‘ und ‚sakral‘ steht spätestens mit Émile Durkheim und Rudolf Otto begriffsgeschichtlich im Raum. Adornos Verwendung des Säkularisierungsbegriffs ist vor allem an protestantischen Modernisierungsdebatten in der Weimarer Zeit geschult, in die nicht zuletzt sein Habilitationsbetreuer Paul Tillich involviert war.[196] Die frühe „politische Theologie“ Scholems und Benjamins wurde ebenfalls mit Recht „Metaphysics of the Profane“ genannt.[197] Nur erwähnt sei hier Benjamins vielzitiertes Konzept der „profanen Erleuchtung“. (vgl. BGS II.1, 297) „Seine Einsichten sind die eines ins Profane

[195] Vgl. Scholem. *Die Metamorphose des häretischen Messianismus*.
[196] Vgl. Liedke. *Naturgeschichte und Religion*. S. 186–196, 399 ff.
[197] Vgl. Jacobson. *Metaphysics of the Profane*.

verschlagenen Theologen", meinte Scholem.[198] in einem Widmungsgedicht zu Benjamins *Einbahnstraße* fasste er diesen Zustand in folgende Verse: „In alten Zeiten führten alle Bahnen/zu Gott und seinem Namen, irgendwie./Wir sind nicht fromm. Wir bleiben im Profanen/und wo einst Gott stand, steht: Melancholie."[199]

Für Adornos und Benjamins Konzepte der Profanisierung des Sakralen dürfte außerdem der Hinweis auf Siegfried Kracauers Polemik *Die Bibel auf Deutsch* (1926) zentral sein. Diese polarisierte die jüdischen Intellektuellen der 1920er Jahre, wobei sich Benjamin, Adorno und Löwenthal auf Seiten Kracauers hielten.[200] Dieser formulierte gegen Bubers und Rosenzweigs Projekt einer *Verdeutschung der Schrift* die Warnung, „faktisch das öffentliche Bewußtsein sich selbst" zu überlassen, „um sich privat zu retten. […] Es könnte sein, daß sie der Wahrheit zu dienen glaubten und faktisch in ihrer Aktualität nicht zu finden wüßten. Denn der Zugang zur Wahrheit ist jetzt im Profanen." Das Profane, konkret die moderne Gesellschaft und ihre kapitalistische Ökonomie, habe die in genuin religiöser Sprache benennbaren Sachverhalte längst überlagert und somit hinter sich gelassen. Während Luthers Bibelübersetzung zugleich Ausdruck und Sprache eines (religions-)*politischen* Kampfes gewesen sei, falle diejenige Bubers und Rosenzweigs hinter den ‚Stand' der Geschichte in (Neu-)Romantik zurück, statt zu bedenken, „daß die Wahrheit selber von Sphäre zu Sphäre wandert" und daher zur Zeit genötigt sei, „in den profanen Bereichen selbst zu attackieren". (KW 5.2, 384 f.)[201] „Die Zeit ist passiv, das Wort aktiv", urteilten demgegenüber Buber und Rosenzweig.[202] Die Vorstellung des ‚Profanen' als einer dem Sakralen vorgeschalteten Kategorie prägt Kracauers gesamtes sog. ‚Vorraumdenken' – vom *Detektivroman* (KW 1) bis zum letzten Werk *Geschichte. Vor den letzten Dingen* (KW 4) – und hat die kriminologisch-ästhetische Enträtselung des Innerweltlichen zum Ziel. Dieser ‚Vorraum' ist einer „im prägnanten Sinne des *profanum*, des vor dem *Fanum*,

198 Scholem. *Walter Benjamin und sein Engel.* S. 23, vgl. Weidner. *Profanes Leben.*
199 Benjamin/Scholem. *Briefwechsel.* S. 105.
200 Löwenthal grenzte sich ebenfalls Mitte der zwanziger Jahre von einem religiös verstandenen Judentum ab. (vgl. Löwenthal. *Judentum und deutscher Geist*).
201 Vgl. zum Kontext Jay. *Politics of Translation*, Lesch/Lesch. *Verbindungen zu einer anderen Frankfurter Schule.*, Beck/Coomann. *Adorno, Kracauer und die Ursprünge der Jargonkritik*, Liedke. *Naturgeschichte und Religion.* S. 414 ff.
202 Vgl. Buber/Rosenzweig. *Die Bibel auf Deutsch.* S. 127.

dem geweihten, dem konsekrierten, dem heiligen Bezirk Liegenden.“[203] Dies stimmt überein mit Benjamins *theologisch-politischem Fragment*: „Das Profane also ist zwar keine Kategorie des Reichs, aber eine Kategorie, und zwar der zutreffendsten eine, seines leisesten Nahens.“ (BGS II.1, 203) Adorno verdankt Kracauer die Grundlagen seines Profanisierungspostulats, radikalisiert aber ‚Wanderung‘ der ‚Wahrheit‘, die der Mentor beschrieben hatte.

4.1 Antinomistische Mystik. Adornos Sabbatianismus

Erlösung durch Sünde. So freundlich zwar das Kennenlernen Scholems, Horkheimers und des Ehepaars Adorno 1938 verlief, die ersten Treffen ließen doch reichlich Platz für Irritationen. Gretel Adorno erkundigte sich in einem Zusatz zu dem nächsten Brief, den Theodor Adorno an Benjamin schrieb: „Ist er denn wirklich Frankist, glaubt er alles, was er erzählt?“ (BW 1, 329) Was Scholem erzählt hatte, fasst der Brief wie folgt zusammen:

> „Den zweiten Abend verbrachten wir mit Max, und Scholem, in sehr großer Form, berichtete uns zusammenhängend von der sabbatianischen und frankistischen Mystik die erstaunlichsten Dinge, deren einige freilich an gewisse Vorstellungen Rosenbergs von unserem Volke so deutlich mahnen, daß Max sich wegen der durch etwaige Publikation entstehenden Weiterungen ernste Sorge machte.“ (a. a. O., 324)

In der Tat kann man sich Horkheimers Befremden vorstellen: Die maßgebliche soteriologische Handlung von Sabbatai Zwi (1626–1676), dem durch seinen Propheten Nathan von Gaza (1643–1680) verkündeten sabbatianischen Messias, war der Umstand, dass er, vor die Aussicht eines Martyriums gestellt, zum Islam konvertierte. Das Faszinosum und Skandalon des Sabbatianismus besteht darin, dass seine Anhänger die Apostasie als notwendige Selbstpreisgabe des Messias an das Böse auslegten. Diesem gleicht er sich an, um es von innen her zu überwinden und so die Erlösung herbeizuführen. In der weiteren Entwicklung kam es im radikalen Flügel der Sabbatianer, namentlich um Jakob Frank (1726–1791), zu subversiven Konversionen und antinomistischen Praktiken, d. h. solchen, die die jüdischen Gebote direkt umkehrten, was als sakrale Praxis im Sinne Sabbatai Zwis aufgefasst wurde – *Erlösung durch Sünde* (Originaltitel: *Mizwa ha-ba’a ba‘avera*) hatte Scholem sein 1937 erschienenes

[203] Kessler. *Entschleiern und Bewahren.* S. 107, vgl. Baumann. *Im Vorraum der Geschichte.*

Buch zum Thema genannt.[204] Scholems wissenschaftliche Leistung besteht nicht zuletzt darin, dass er auf die Rolle *moderater* sabbatianischer Ideen in der Entwicklung des Judentums hinwies. Unter den von ihm als „nihilistisch" und „anarchistisch" bezeichneten Handlungen der *radikalen* Sabbatianer und Frankisten aber fand sich bis hin zu sexuellen Ausschweifungen wohl allerhand, das Horkheimers Befürchtung eines Missbrauchs durch antisemitische Propaganda genährt haben dürfte. „Kein anderes Werk Scholems hat einen vergleichbaren Schock ausgelöst".[205] Gretel Adornos Frage an Benjamin, ob Scholem selbst Frankist sei, wirft die nach der damaligen Identifikation Scholems mit den skizzierten Ideen auf. In der Tat hatte Scholem sich seit seiner Jugend mit anarchistischen Theorien beschäftigt, die er auch mit seinem sozialistischen Bruder Werner oder mit Walter Benjamin diskutierte und mit denen er sich in wechselnder Form identifizierte. Zwischen seiner frühen Lektüre Gustav Landauers oder Pjotr Kropotkins[206] zu seiner späten Stellungnahme, „wir alle" seien „religiöse Anarchisten", weil uns der Glaube an die absolute Autorität der Tora fehle,[207] zeichnen sich verschiedene Phasen ab.[208] Nachdem er 1923 nach Palästina eingewandert war, traten die theoretischen Fragestellungen seiner früheren Jahre jedoch hinter die konkreten vor Ort zurück: von der hebräischen Sprache über die Probleme einer Staatsgründung zum jüdisch-arabischen Konflikt. In der 1937 erschienenen Sabbatianismus-Studie werden dann aber die dort behandelten Ideen und Akteure als anarchisch, ja nihilistisch porträtiert. Besonders Frank kenne „im Hinblick auf die lösende Macht der Zerstörung und Vernichtung keine Grenzen".[209] David Biale schlug vor, Scholems esoterischen Zionismus als Antwort auf die „sabbatianischen Verführungen" zu sehen, die das Judentum „von innen her mit Zerfall"

[204] Vgl. Scholem. *Erlösung durch Sünde.* Zur Interpretation des Sabbatianismus durch Scholem vgl. Weidner. *Gershom Scholem.* S. 364–388. Für eine neuere Deutung vgl. Goldish. *The Sabbatean Prophets.*

[205] Brocke. *Nachwort.* S. 134.

[206] Vgl. Scholem. *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft.* S. 14, vgl. ders. *Es gibt ein Geheimnis in der Welt.* S. 92 f.

[207] „One who doesn't share the firm faith of our forebears, whether he is engaged in other oaths towards faith, or whether he is engaged in other paths toward faith, or whether his path has become by history or historical criticism (for there are many sources for doubt regarding this matter of Torah from heaven), may be objectively considered a religious anarchist. All of us may to a great extent be considered anarchists regarding religious matters, and it should be stated openly." (Scholem. *Reflections on the possibility of Jewish Mysticism.* S. 16).

[208] Vgl. Jacobson. *Metaphysics of the Profane.* S. 52–81.

[209] Scholem. *Erlösung durch Sünde.* S. 90.

bedrohten.[210] Weil er der Assimilation vorzuarbeiten schien, war der Sabbatianismus aus zionistischer Perspektive trotz aller Faszination problematisch.[211] In den 1958 erschienenen *Unhistorischen Sätzen über Kabbala*, deutete Scholem jedoch den Prager Kabbalisten Jonas Wehle als „Adepten einer ins häretische umgeschlagenen Kabbala, eines nihilistischen Messianismus, der die Sprache der Aufklärung sprechen suchte. […] Diese Seite der Sache ist bisher entschieden zu kurz gekommen."[212] Seine theologisch-politische Ambivalenz gegenüber den anarchistischen Potenzialen und den destruktiven Implikationen des Sabbatianismus wird er vermutlich an jenem New Yorker Abend im Hause Tillich 1938 ausgebreitet haben. So war es zwar ein Missverständnis, wenn Gretel Adorno sich ernsthaft fragte, ob Scholem Frankist sei; aber ein über seine Haltung zum Thema äußerst aufschlussreiches. Als „antinomistische[n] Maggid" schilderte ihn Theodor Adorno im selben Brief. (BW 1, 323) 1965 hat er ihm anlässlich einer Diskussion über Beckett eine „Mystik des Nihil" zugeschrieben. (BW 8, 328) 1942 erschien Scholems Buch *Major Trends in Jewish Mysticism*, das Adorno ebenso zuging wie die 1957 veröffentlichte deutsche Übersetzung, und hier war in der Tat jene „Explosion" der Mystik beschrieben, die in Aufklärung umschlage. Scholem sprach nun anerkennend vom „noch im Scheitern grandiosen" Versuch „einer Revolution des Judentums von innen her": Das „durch alle Höllen der Verfolgung" gegangene, in die prekäre „Spannung zwischen Exil und Erlösung" gestellte Judentum „mußte einmal den entscheidenden Schritt zum Messianismus wagen."[213] Mit dem Sabbatianismus traten die über Generationen „angestauten" „Kräfte […] in

210 Vgl. Biale. *Gershom Scholem*. S. 185, die Zitate stammen aus Scholems erstem (1928) veröffentlichten Text über den Themenkomplex Sabbatianismus, in dessen Schlusspassage es heißt: „So wurde, noch bevor die Mächte der Weltgeschichte das Judentum im 19. Jahrhundert aufwühlten, seine Wirklichkeit von innen her mit Zerfall bedroht. Schon damals drohte die ‚Wirklichkeit der Hebräer', der Raum des Judentums, zu jener Chimäre zu werden, als die sie seitdem immer wieder in großen Augenblicken der Geschichte zu zerfließen droht, dem unbereiteten Pathos nicht anders als der unpathetischen Selbstversunkenheit. Die messianische Phraseologie des Zionismus, besonders in entscheidenden Momenten, ist nicht die geringste jener sabbatianischen Verführungen." (Scholem. *Die Theologie des Sabbatianismus*. S. 146).

211 „Die Welt des rabbinischen Judentums wurde hier von innen heraus zerstört, unabhängig von jeder ‚aufgeklärten' Kritik, und das bis auf den Grund. […] Als aber das ‚Phantasma' seine Macht verlor, wandten sich die darin verborgenen positiven Kräfte und Sehnsüchte hin zur Haskala und zur Assimilation, die ohne Paradox, ja überhaupt ohne Religion das tat, was die Anhänger jener ‚verfluchten Sekte', leidenschaftlich und redlich ringend, aus dem Elan eines Glaubens voller Widersprüche getan." (Scholem. *Erlösung durch Sünde*. S. 115 f.).

212 Ders. *Zehn unhistorische Sätze über Kabbala*. S. 271.

213 Ders. *Die jüdische Mystik*. S. 316.

einer ungeheuren Explosion hervor." Bis auf das Buch *Kana* (*Sefer ha-Qanah*) aus dem 14. Jahrhundert führte Scholem die „Mischung fanatischer Frömmigkeit und Bejahung der Halacha aus mystischen Gründen mit verhüllter, zum Teil höchst radikaler Kritik an ihr […] die in Sabbatai Zwis Person gleichsam Fleisch geworden" sei, zurück.[214] Und er sah ihre Mündung in Nihilismus und mystischen Anarchismus als „innere Vorbereitung der Aufklärung."[215] Als eines von wenigen konkreten Beispielen für die „seltsame Verbindung von Mystik und Aufklärung" nannte er auch hier Jonas Wehle, dem Sabbatai Zwi und Mendelssohn, Luria und Kant „in gleichem Maße Autoritäten" gewesen seien.[216] Nihilismus, Anarchismus und Sabbatianismus blieben bei Scholem schillernde Themen, die er sowohl würdigte als auch kritisierte.

Drei Ebenen der Profanisierung, oder: die Kunst, das Rettungsboot zum Kentern zu bringen. Es scheint mir offensichtlich, dass Adorno im Sabbatianismus den historischen Nachweis des inneren Säkularisierungsprozesses der Mystik, den Punkt ihres Umschlagens in Aufklärung erblickte.[217] 1938 glaubte er noch, das gegen Scholems eigene Ausführungen feststellen zu müssen. Der Religionshistoriker hatte für die Trennung von Genese und Geltung plädiert, der Materialist musste widersprechen. Im oben bereits zitierten Brief an Benjamin schrieb er:

> „Sieht man sich dann aber die Dinge an, die er [Scholem, d. Verf.] selber präsentiert – und ich jedenfalls vermöchte nicht die Gehalte seiner Mystik von ihrem geschichtlichen Schicksal zu trennen, so wie er selber es erzählt – so scheint es deren wesentlichste Eigentümlichkeit zu sein, daß sie ‚explodieren'. Gerade er insistiert auf einer Art von radioaktivem Zerfall, der von der Mystik, und zwar fensterlos in allen ihren historischen Ausprägungen gleichermaßen, zur Aufklärung treibe. Es scheint mir von der tiefsinnigsten Ironie, daß eben die Konzeption der Mystik, die er urgiert, sich geschichtsphilosophisch als jene Einwanderung in die Profanität darstellt, die er an uns für verderblich hält. […] Das gilt etwa auch für seine Art der historischen Interpretation, wenn er die ‚Explosion' der jüdischen Mystik in Zwi und vollends Frank ausschließlich innertheologisch ableitet und die gesellschaftlichen Zusammenhänge, die sich einem unabweislich aufdrängen, eben

[214] A. a. O. S. 320.
[215] A. a. O. S. 328.
[216] A. a. O. S. 333.
[217] Eine ganz ähnliche Einordnung findet sich bei Habermas. *Die verkleidete Tora*. S. 139 ff.

> darum aufs heftigste fortweist. […] Es wird mit großartiger Kunst ein Rettungsboot losgelassen; aber die Kunst besteht hauptsächlich darin, es mit Wasser zu füllen und zum Kentern zu bringen. Ich für meinen Teil halte mit Ihnen dafür, daß wenn schon nicht von der Mannschaft, dann doch wenigstens von der Fracht einiges übrig bleiben wird.“ (a. a. O., 324 f.)

In der Tat hatte der frühe Scholem für eine rein innertheologische Erklärung des Sabbatianismus plädiert.[218] Dies änderte sich in seinen späteren Schriften und im *Gruß an Gershom G. Scholem* von 1967, in dem er zuvor seinen Brief an Benjamin zitierte, nahm Adorno die Kritik zurück. Nun ging er von einer Einmütigkeit mit Scholem aus.[219] Wie genau hat man sich aber jene „Einwanderung in die Profanität“ vorzustellen?[220]

Auf einer *ersten Ebene* meint der Einzug in die Profanität die Akzeptanz des irreversiblen Verfalls, wie ihn die eingangs zitierte chassidische Legende schildert oder wie er bereits im dritten Kapitel am Verfall der ‚neuplatonisch-gnostischen Tradition‘ behandelt wurde. Die tradierten Wahrheiten sind nach Adornos Diagnose dahin und ihre Restauration ist nicht möglich, weil die Geschichte über sie hinausging. Die historischen und gesellschaftlichen Hintergründe ihrer Entstehung sind vergangen und die gegenwärtige Lage wird durch sie nicht adressiert. Das Festhalten an den religiösen Überlieferungen wäre pure Ideologie. Wenn Adorno die einzelnen „historischen Ausprägungen“ der Mystik als „fensterlose“ Monaden im Verfallsprozess schildert, (vgl. BW 1, 324) heißt das überdies, dass man ihnen mikrologisch Blicke auf die in ihnen verfallende Gesellschaft und somit einen Blick aufs Ganze entringen kann.[221] All das scheint Adorno auch im Motiv der sabbatianischen bzw. frankistischen Subversion ausgedrückt: Die tradierten Gestalten der Wahrheit

[218] So würde Adornos Kritik an einer rein innertheologischen Ableitung von 1938 auf einige Prämissen zutreffen, die Scholem 1928 explizierte: „Nirgends tritt es sichtbarer hervor als am Sabbatianismus, daß mehr als der historische Schauplatz einer Bewegung, wie er in historischen Daten zu beschreiben ist, ihr metaphysischer Schauplatz, der sich in ihren theologischen Voraussetzungen eröffnet, den Schlüssel zu ihrem Verständnis liefert.“ (Scholem. *Die Theologie des Sabbatianismus*. S. 119).

[219] „Jener Einzug von Mystik in die Profanität jedoch, den ich aus Unkenntnis vor Dezennien gegen Scholem glaubte urgieren zu müssen, berührt sich in dessen Interessenrichtung merkwürdig mit antinomistischen Konzeptionen der Kabbala.“ (GS 20.2, 486).

[220] Vgl. zu Adornos Profanisierungspostulat ausführlicher Liedke. *Naturgeschichte und Religion*. S. 392–430.

[221] Eine solche Monadologie formuliert Adorno öfter. Er bezeichnet so beispielsweise auch die Repräsentation der gesellschaftlichen Realität im Kunstwerk: „each monad ‚represents‘ the universe, but it has no windows; it represents the universal within its own walls.“ (GS 11, 652)

werden abgeworfen, verfallend deutbar und geben den Weg zu neuen Formen frei. Hegelianisch entfaltet sich die Wahrheit hier durch die bestimmte Negation der bestehenden Formen. Diese historische Selbstreflexivität zeichnet für Adorno die jüdische Mystik vor allen anderen religiösen Phänomenen aus und begründet seine erklärte Wahlverwandtschaft. Hier scheint die Vergänglichkeit und Relativität aller religiösen Wahrheiten innerreligiös institutionalisiert zu sein. (vgl. GS 20.2, 484 ff.)

Einwanderung in die Profanität ist auf einer *zweiten Ebene* nicht nur Verfall und Wandel religiöser Formen, sondern die messianische ‚Explosion' in Sabbatai Zwi selbst, der subversive Antinomismus, der die Halacha aufhebt. Die äußerste Entfernung vom Ursprung ist das Kriterium dieser zweiten Ebene. Wie der sabbatianische Messias steigt der sakrale Gehalt in das Dunkle herab, das Versprechen der Rettung verändert vollständig seine Gestalt. Adorno fasst das in der Allegorie des Rettungsbootes, das zum Kentern gebracht werden müsse. Die religiösen Intentionen bleiben als Fracht des Bootes übrig, aber ihre überlieferten Formen und Vorstellungen werden zerstört – und nur dann zeigt sich der Wahrheitsgehalt jener Intentionen. Man muss sich das nach dem Muster von Walter Benjamins Löschblattgleichnis vorstellen: „Mein Denken verhält sich zur Theologie wie das Löschblatt zur Tinte. Es ist ganz von ihr vollgesogen. Ginge es aber nach dem Löschblatt, so würde nichts was geschrieben ist, übrig bleiben." (BGS V.1, 588) An dieses Gleichnis knüpft Adorno im oben zitierten Brief an und spricht davon, „die Kraft der theologischen Erfahrung anonym in der Profanität mobil zu machen". (BW 1, 324) Von der ursprünglichen Gestalt der Theologie bliebe damit nichts mehr übrig, die „Erfahrungen", die sich in ihr ausgesprochen haben, träten in weltlicher Form hervor. Mit anderen Worten wäre, „nachdem das Jenseits der Wahrheit verschwunden ist, die Wahrheit des Diesseits zu etablieren."[222] Speiste sich die religiöse Hoffnung aus der historischen Permanenz von Leiden, Herrschaft und Unterdrückung, wäre Erlösung die Einrichtung einer von ihnen befreiten Menschheit. Dieser materialistische Messianismus liegt am Grunde aller Erlösungsmetaphern Benjamins und Adornos. Sie verstehen sich dabei jedoch als mit der Religion solidarisch. Dafür mag der Sabbatianismus, wie Adorno ihn deutet, Pate stehen: Aus dem Judentum selbst bricht demnach gewissermaßen

Die Monadologie fügt sich dabei schlüssig in das Erkenntnisprogramm der Mikrologie, für ein Beispiel vgl. Kapitel 6.3, im Abschnitt „Anstatt Abraham Abram".

222 Marx. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. S. 379.

der Impuls zur Aufklärung hervor, verwirft die tradierten Formen und geht in Aufklärung, in profane Gestalten über. Einzig durch ihre radikalste Inversion, ihren Übergang an die Praxis, könnte die religiöse Überlieferung in materialistischer Gestalt letztlich wahr werden. In genau diesem Sinne behauptete Kracauer 1933 in dem Artikel *Theologie gegen Nationalismus*, dass es sich beim Begriff „der klassenlosen Gesellschaft auch um die aktuelle Transformation theologischer Fixierungen handelt." (KW 5.4, 348)

So einfach ist es für Adorno aber auch wieder nicht, wie das erwähnte Bilderverbot der kritischen Theorie zeigt: Kein Weg zur Revolution zeichnet sich ab, keine Utopie lässt sich fixieren. Die bestehende Gesellschaft stellt sich als undurchdringlicher Mythos dar und ein Ausbruch aus den allen Individuen zur zweiten Natur gewordenen kapitalistischen Verhältnissen erweist sich als – zumindest vorerst – unmöglich. Auf einer *dritten Ebene* kommt deshalb materialistischer und religiöser Erlösungshoffnung dasselbe Schicksal zu, sie sind unabgegolten. Der erste Satz der *Negativen Dialektik* zieht die Konsequenzen daraus, dass die praktische Veränderung der Welt gescheitert ist: „Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward." (GS 6, 15) Nachdem die Revolution sich als unmöglich erwies, nimmt Rettung erneut die Gestalt von Transzendenz an, wie um mit letzter Kraft das sich verabsolutierende Bestehende wenigstens reflexiv in seine Grenzen zu weisen. Auf dieser dritten Ebene kommt dem religiös-mystischen Gehalt somit im Bestehenden Relevanz zu, und zwar als Movens von philosophischer Kritik. Diese Figur ist ein Kernmotiv der Theologie bzw. Metaphysik Adornos – das Negative, „bestimmt ins Auge gefaßt", tritt zur „Spiegelschrift" seines „Gegenteils" zusammen, also zur Allegorie von Erlösung. (vgl. GS 4, 283) Einzug in die Profanität hieße hier: In der (im schlechten Sinne) säkularisierten Welt müsste in deren eigener Sprache, d. h. in profanen Motiven, an realen Widersprüchen aufgewiesen werden, dass das Bestehende nicht alles ist. Die Kritik selbst ist der letzte Träger des Erlösungsmotivs, indem sie der bestehenden Welt ihre Unwahrheit vorrechnet und dadurch zeigt, dass es anders sein könnte, ja müsste. Erkenntnis, die die Welt dagegen bloß positivistisch beschreibt, nicht aber auf die Beendung des vorfindlichen Leidens dringt, wäre für Adorno deren leere Verdopplung: „Eigentlich hat man zu wählen zwischen der Theologie und der Tautologie. Ich würde dann doch die Theologie vorziehen." (FAB 8, 38) Kritik als Widerspruch gegen das Schlechte stünde auf der Seite solcher „Theologie" – als

Transzendierung der tautologischen Immanenz des Faktischen. Das ist Adornos eigener mystischer Antinomismus. Theologisch scheint ihm seine Kritik, weil sie sich gegen das – allerdings historisch gewachsene – Gesetz dieser Welt richtet.[223] Die Profanisierung führt also nacheinander und gleichzeitig (1.) zur Reflexion auf die historische Kontingenz und Fehlbarkeit der religiösen Traditionen, (2.) zur *praktischen* Einforderung tradierter Heilsversprechen und (3.) zu ihrer Bewahrung in philosophischer Kritik an der schlechten Immanenz. Für deren Denunziation scheinen sich für Adorno wiederum Begriffe von metaphysischer Schwere eignen, wie die Gegenüberstellung Theologie von Tautologie zeigt.[224]

Alles andere als ein Atheist. Adornos Profanisierungspostulat kann nur bedingt an die historischen Befunde Scholems anschließen. Letzterem geht es als Historiker vielmehr darum, zu zeigen, wie die theologischen und lebensweltlichen – weil gegen die Befolgung der Mizwot gerichteten – Erosionen, die vom Sabbatianismus ausgegangen seien, in die *bürgerliche* Aufklärung des 18. Jahrhunderts eingingen und sie ideologisch begünstigten, wie das im Falle gewisser protestantischer Ideen und Denominationen historisch bereits anerkannt sei.[225] Zwischen der historischen Haskala, welcher der Sabbatianismus laut Scholem Vorschub leistete, und Adornos säkularisierter Mystik liegt evidentermaßen ein weiter Weg. Scholems These, die im Übrigen von der späteren Kabbalaforschung in Zweifel gezogen wurde,[226] bezweckt historische

223 Die Durchführung dieses Programms, also wo und wie im Profanen aufgewiesen wird, was mehr als der Fall wäre, behandele ich in Kapitel 5 und 6.

224 Zur Erläuterung des Tautologie-Begriffs vgl. NL IV/16, 47.

225 „Der wichtige Anteil, den gerade religiöse und mystische Bewegungen an der Ausbildung der Aufklärung im 18. Jahrhundert gehabt haben, ist für die christliche Welt heute allgemein zugestanden. […] Die radikalen Pietisten, Anabaptisten und Quäker zum Beispiel vertraten solche mystischen Bewegungen, in denen aus rein religiösen Motiven eine Stimmung vorbereitet wurde, die die sich mit dem ursprünglichen, aus ganz anderen Quellen schöpfenden Rationalismus der Aufklärung begegnete und in die gleiche Richtung wie er wirkte. So liegt es nun, mutatis mutandis, auch im Judentum.“ (Scholem. Die *jüdische Mystik*. S. 330).

226 Joseph Dan vertritt, Scholems Überlegungen zu einer untergründigen Verbindung von Sabbatianismus, Haskala und Reform seien „eine profunde These, selbst wenn sich nur ganz wenige Beweise dafür anführen lassen.“ (Dan. *Die Kabbala*. S. 119) Bereits im deutschen Nachwort zu *Erlösung durch Sünde* betont dagegen Michael Brocke: Eine „Angriffsfläche bietet die von Scholem durchforschte Verbindung von Kabbala und Haskala, die er vor allem für Prag und an einzelnen Persönlichkeiten aufzeigen konnte. Dieser Nexus ist ihm nicht zuletzt deshalb wichtig, um die Entwicklungslinien vom theoretischen ‚Antinomismus‘ der Kabbala zur Torakritik der Haskala herleitenden Reform festschreiben zu können. Die neuere Forschung, die über Scholems Verweise auf Prag, Böhmen und Mähren und Dresden hinausgehend, die

Dokumentation, nicht materialistische Soteriologie. Damit fehlt Adornos an den Sabbatianismus angeknüpftes Profanisierungspostulat die reale historische Rückendeckung. Weitere Einwände äußerte Scholem selbst: Nicht alle Zuschreibungen aus Adornos Geburtstagsgruß von 1967 wollte er annehmen. Immerhin hatte der Gesellschaftskritiker ihn als Anwalt der Häretiker geschildert und ihm nicht nur das Motiv der Profanisierung des Sakralen zugeschrieben, sondern darin verbarg sich zudem eine Anspielung auf den religiös nach wie vor provokanten Sabbatianismus. Scholem habe „die Würde der Idee des mystischen Nihilismus" wieder hergestellt, werde „angezogen von der Nachtgeschichte der Juden, im Gegensatz zu all dem, wofür die Philosophie des Maimonides exemplarisch ist; vielmehr von dem, was den Haß und den Verfolgungswahn der anderen auf sich zog und was innerhalb des Judentums selbst von Orthodoxen wie von Liberalen eifernd verketzert ward." (GS 20.2, 485 f.) Wenn man sich die Anschuldigungen ansieht, die Scholem für seine Bemühungen um die Aufarbeitung der Ideengeschichte der Kabbala erhielt, ist es nachvollziehbar, dass ihm diese Charakterisierung nicht ausschließlich behagte. So hatte er Adorno im November 1967 von einer Artikelreihe des israelischen Literaturkritikers Baruch Kurzweil berichtet, „in denen er mich als Nihilisten, Dämonologen, Associate von Halb-Nazis (Eranos!!), Prediger (!!!) des Mythos, Saekularisten, provinziellen Ideen wie dem säkularistischen Zionismus verfallen, Historisten etc. etc. entlarvt, der statt der Orgien der Sabbatianer Orgien des leeren ‚intellektuellen Spiels' mit dem Judentum feiert". (BW 8, 436)[227] Mit anderen Worten: Adornos Würdigung schrieb ihm in positiver Absicht Motive zu, die auch seine Gegner witterten. Scholem selbst sah dagegen im Sabbatianismus auch gefährliche Züge, weil der Antinomismus die Einheit des Judentums gefährdete und der Assimilation Vorschub leistete. Des Weiteren stimmte Scholem im Ziel nicht mit Adorno überein, weil er schlechterdings nicht die Überzeugung von der Notwendigkeit einer vollständigen Preisgabe des religiösen Gehalts teilte. So antwortete er im Dezember

gesamte mittel- und osteuropäische hebräische Haskala untersucht hat, nimmt allerdings in der jüdischen Aufklärung allgemein eine äußerste Gegnerschaft zum Sabbatianismus wahr. […] Und wenn die Gläubigen verlangten, man solle sich zwar nach außen hin als Jude zeigen, innen aber frei und erlöst sein, die Maskilim hingegen nach dem berühmten Wort Moses Mendelssohns charakterisiert werden könnten: Zu Hause Jude, draußen aber Mensch – dann, so ein Kritiker Scholems, fehle doch noch eine dialektische Wendung." (Brocke. *Nachwort*. S. 148).

[227] Vgl. zum Kontext Myers. *The Scholem-Kurzweil Debate*.

auf den NZZ-Text: „Sie wissen ja wohl sehr gut, daß ich alles andere bin als ein Atheist". Auch wenn er von der „Säkularisation" der Mystik geschrieben habe, halte er die Säkularisierung für „nichts Endgültiges", „sondern für eine der sich wandelnden Gestalten"; und es müsse doch Adornos „dialektischer Gesinnung" entsprechen, „daß ich außer für das Heterodoxe auch sehr viel für das Orthodoxe übrig habe." (a. a. O., 440 f.) Den Status des Häretikers wollte der Historiker eben doch nicht beanspruchen. Auch wenn er gegen eine atheistische Aneignung des ‚mystischen Nihilismus' schon schlicht aus religiöser Perspektive skeptisch war, wies er die einseitige Fokussierung Adornos auf die ‚Nachtgeschichte der Juden' historisch berechtigterweise zurück. Der Weg des Judentums in die Moderne lässt sich freilich nicht auf die Rolle kabbalistisch-antinomistischer Häresie reduzieren. Scholem erkennt in Adornos Vereinnahmung zu Recht eine selektive Plünderung der Religionsgeschichte. Der historische Befund steht hier also einmal mehr gegen das philosophische Postulat.[228] Letzteres wird davon nicht zwangsläufig angegriffen. Völlig unabhängig vom Sabbatianismus kommt der um Rettung bemühten Kritik der wahrlich trostlosen Welt ihr unbedingtes Recht zu, ihr entfiele lediglich die vermeintliche Wahlverwandte „jüdische Mystik". Es gibt jedoch einen Text, in dem Scholem seine Perspektive derjenigen Adornos deutlich annähert.

Religiöser Nihilismus und die Umwälzung aller menschlichen Verhältnisse. Für die Festschrift *Zeugnisse* zu Adornos 60. Geburtstag steuerte Scholem einen Aufsatz mit dem Titel *Die Metamorphose des häretischen Messianismus der Sabbatianer in religiösen Nihilismus im 18. Jahrhundert* bei. Er beschrieb hier das „letzte Stadium des Sabbatianismus", den – nach seinem Gründer Jakob Frank benannten – Frankismus. Diese Bewegung sei ein „Musterbeispiel für die Dialektik historischer Entwicklung".[229] Interessanterweise stellte der Verächter des „Zauberworts Gesellschaft"[230] in seiner Adorno gewidmeten Abhandlung explizit die Frage „nach der Beziehung von Häresie und Gesellschaft", ja nach der „gesellschaftlichen Bedeutung" der Häresie.[231] Der Prophet Frank und viele seiner Anhänger waren zum Katholizismus übergetreten, doch dies war nur nach außen der „Weg zur Taufe": Der „wahre Glaube" war ihnen, so Scholem, vielmehr ein „ganz Verborgenes, das sich nicht in Institutionen

[228] Vgl. Huss/Pasi/Stuckrad. *Kabbalah and Modernity.*
[229] Scholem. *Die Metamorphose des häretischen Messianismus.* S. 200.
[230] Vgl. Kapitel 2.2.
[231] Scholem. *Die Metamorphose des häretischen Messianismus.* S. 203, 201.

äußern kann, und der einzige Ausdruck, den er findet, sind Rituale, die die Kraft des Negativen und Destruktiven zur Darstellung bringen.“ Ziel dieser „nihilistischen Erlösung“ sei „die Aufhebung aller Gesetze und Normen“.[232] In dieser „Umwertung aller jüdischen Werte“ sieht Scholem die Erfahrungen ‚des‘ polnischen Juden mit der „Sehnsucht gerade nach der Welt, die ihm versagt war“ verschmolzen.[233] Obwohl Scholem betont, dass Frank bei weitem „kein Kosmopolit“ gewesen sei, beschreibt er, wie die Sehnsucht nach der Welt außerhalb von Ghetto und Verfolgung in eine universalistisch-utopische Idee der Erlösung aller Völker aus einer gefallenen Welt mündete.[234] Franks „Weg in den Abgrund“ enthalte „die Hoffnung auf eine allgemeine Umwälzung aller menschlichen Verhältnisse.“[235] Hier stellt er Bakunins Satz „Die Kraft der Zerstörung ist eine schaffende Kraft“ neben Franks Ausspruch „Wo ich gehe, wird alles zerstört […] was ich aber bauen werde, wird ewig stehen.“[236] Die messianische Gewalt scheitert jedoch an einer Art Parusieverzögerung: „Solange kein positiver Weg sichtbar war, durch den eine messianische Revolte gegen das Getto und seine Umwelt von innen her vollzogen werden konnte, nahm diese Revolte einen nihilistischen Charakter an.“[237] Der Überhang des destruktiven Elements und das Scheitern der realen Umwälzung wird theologisch rationalisiert in dem Gedanken, dass „die Zeit für solches Bauen aber noch nicht gekommen ist.“ „Der Weg in den Abgrund geht dem nach oben voran.“[238] Doch in dem Glauben, dass er in seinem Ausbruch aus dem Judentum erfolgreich gewesen sei, habe Frank sich getäuscht: „Auch wo er das hohe Lied der Destruktion singt, stützt er sich auf Worte der Tora und der Psalmen, oder auf Worte des Talmud, die im Volke umliefen.“[239]

Oben wurde auf zwei Probleme des an den Sabbatianismus geknüpften Profanisierungspostulats Adornos hingewiesen. Erstens wird es durch eine häretische Erosion des traditionellen Judentums nur sehr bedingt gedeckt. Zweitens enthält es eine einseitige historische Perspektive, indem die Orthodoxie gegenüber einer aufregenden „Nachtgeschichte der Juden“ zurückgestellt wird. Im eben zitierten Aufsatz dagegen liefert Scholem eine Interpretation

[232] A. a. O. S. 207.
[233] A. a. O. S. 206.
[234] Vgl. auch ders. *Die jüdische Mystik*. S. 334.
[235] Ders. *Die Metamorphose des häretischen Messianismus*. S. 210.
[236] A. a. O. S. 207.
[237] A. a. O. S. 211 f.
[238] A. a. O. S. 207.
[239] A. a. O. S. 204.

des Sabbatianismus nach, die derjenigen Adornos sehr viel näher steht. Hier erscheint die frankistische Revolte als Versuch einer universalen Revolution der menschlichen Lebensverhältnisse, deren Notwendigkeit aus der historischen Unterdrückung der Juden geschlossen wurde. Diese sei gescheitert und habe sich deswegen einem destruktiven Antinomismus zugewandt, der nur noch negativistisch auf die Erlösung hinweise. Schließlich beschreibt Scholem diesen Antinomismus hier nicht nur als Erosion, sondern sieht Franks Ausbruch aus der Tradition als derselben ungebrochen verpflichtet. Auch Adornos Negativismus projektiert die Erlösung der Menschheit, auch er sieht jedoch keinen positiven Weg, diese herbeizuführen. Auch für ihn ist die Profanisierung theologischer Hoffnung deshalb einstweilen nur als ein destruktiver Weg denkbar: „Nichts kann unverwandelt gerettet werden, nichts, das nicht das Tor seines Todes durchschritten hätte. Ist Rettung der innerste Impuls jeglichen Geistes, so ist keine Hoffnung als die der vorbehaltlosen Preisgabe […]“. (GS 6, 384) Oder: „Wenn man tief, ganz tief in der Hölle drin ist, sieht man am anderen Ende schon wieder das Licht der Erlösung blinken.“[240] Frank, der aus dem Bestehenden ausbrechen will, aber noch im Hohelied der Destruktion jüdische Texte zitiert, wäre in der Tat eine nahezu ideale Verkörperung der These von der entfremdeten Rettung des religiösen Gehalts in äußerster Ursprungsferne. Der antinomistische Zug ist hier, wie in Scholems Interpretation des Frankismus, nur negativ auf die Erlösung bezogen. „Anders als der Tod Jesu übermittelt der Sabbatai Zwis keine neuen, nun revolutionär beglaubigten Werte. Sein Verrat baut nur die alten ab.“[241] Die Tora, „das Weltgesetz aller Dinge“, wird „in der neuen Welt unter einem anderen Aspekt erscheinen“, der der gefallenen gegenwärtigen Welt nur als ihre Negation zugewandt ist.[242] Die Problematisierung des Gesetzes ist ein wichtiger Grund für die Affinität, wie noch im nächsten Abschnitt zu diskutieren sein wird – letztlich unterscheiden sich Adorno und Scholem in ihrer Wertschätzung des Sabbatianismus durch ihre verschiedenen Einstellungen

[240] So Adorno in einem anderen Kontext an Jacob Taubes, 18. September 1968 (TWAA, Br 1521/126). Die Metaphorik von Licht und Hölle diskutiere ich in Kapitel 4.2, Abschnitt „Formkonstruktion des Ganzen“ – im übrigen Briefwechsel mit Taubes kommen Scholem und Taubes' zeitweiliger Assistent Rolf Tiedemann vor, aber keine Diskussion kabbalistischer Theoreme.

[241] Scholem. *Die jüdische Mystik*. S. 338.

[242] A. a. O. S. 342.

zur Offenbarung.[243] Doch die strukturellen Parallelen zwischen frankistischer Destruktion, wie Scholem sie hier konstruiert, und Adornos philosophischer Negation erscheinen trotz aller Unterschiede bestechend. Beide sind in gewisser Weise Versuche, den Weg zur Versöhnung ohne Verkündigung neuer Werte, also nur negativ offen zu halten. „Dem eigenen Spiegelbild soll der Mythos erliegen." (GS 11, 286) Damit wäre Scholems zutreffende Kritik der einseitigen Adornoschen Sabbatianismus-Rezeption nicht hinfällig, aber eine neue Anschlussmöglichkeit in der Nutzung des Sabbatianismus als Modell einer geschichtsphilosophischen Konstruktion gefunden. Sie zieht ihre Legitimation nicht aus ihrer Quellentreue, sondern gerade umgekehrt in dem Versuch, diese im Licht gegenwärtiger Fragestellungen neu zu lesen, in einer neuen Konstellation zu reflektieren.[244] So sind sich Scholem und Adorno einmal mehr darin einig, dass das Erbe des sabbatianischen Antinomismus auf Kafka überging. Das weist über die Aufklärung des 18. Jahrhunderts weit hinaus und zeigt, was bei Adorno ohnehin offensichtlich ist, d. h. dass die am Sabbatianismus diskutierten Probleme für beide zutiefst gegenwärtige Fragestellungen darstellen. Diese bündeln sich im Werk Franz Kafkas.

4.2 Kafka. Die Entleerung der Welt zum sinnlosen Nichts

Kafka bei Scholem und Adorno. Yossef Schwartz fasst Scholems Hermeneutik in einem Credo zusammen, das an die mittelalterlich-jüdische Philosophie erinnere: „reading the new into the old canonical literature as its esoteric meaning." Für dieses der Erneuerung des Judentums gewidmete Programm habe er auch Benjamin und Kafka („the two most representative figures of Jewish German culture") in Anspruch genommen.[245] Tatsächlich berichtete Scholem rückblickend, er habe in den 1930er Jahren die Ansicht vertreten, „um Kabbala zu verstehen, müsse man zuerst die Schriften Franz Kafkas lesen, besonders den *Prozeß*."[246] Scholem kennzeichnet Kafka an anderer Stelle als „frommen Atheisten", weil er „die Entleerung der Welt zum sinnlosen Nichts […] in ihrer ganzen Trostlosigkeit" erfahren und beschrieben habe:

243 Vgl. Kapitel 4.2 im Abschnitt „Am Scheideweg der Offenbarung".
244 Zum dahinterstehenden hermeneutischen Programm vgl. Kapitel 5.
245 Schwartz. *From Broken Speculation to Accounts of Eternity*. S. 135. Zu solcher Exegese vgl. nochmals Kapitel 5.
246 Scholem. *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*. S. 158. Vgl. zu Scholems Kafkarezeption auch Mosès. *Zur Frage des Gesetzes*, Alter. *Unentbehrliche Engel*, Idel. *Alte Welten – Neue Bilder*. S. 178–215.

„Das ist die Situation des heutigen Menschen […] in der von Gott nur noch das Nichts geblieben ist […].“[247] Auch in späteren Jahren unterstrich er den Konnex Kafka und Kabbala. Der letzte seiner *Zehn unhistorischen Sätze über Kabbala* nennt den schon erwähnten Prager Sabbatianer Jonas Wehle als einen „letzten Adepten einer ins häretische umschlagenden Kabbala, eines nihilistischen Messianismus, der die Sprache der Aufklärung zu sprechen suchte.“ Hundert Jahre später habe Kafka „damit tief kommunizierende Gedanken“ gehabt und die Botschaft der Kabbala einer neuen Zeit erschlossen: „Denn unübertroffen hat er die Grenze von Religion und Nihilismus zum Ausdruck gebracht. Darum haben seine Schriften, die säkularisierte Darstellung des (ihm selber unbekannten) kabbalistischen Weltgefühls für manche heutigen Leser etwas von dem strengen Glanze des Kanonischen – des Vollkommenen, das zerbricht.“[248] Adorno brachte Kafka ebenfalls, wenn auch indirekt, mit dem Sabbatianismus in Verbindung: „Man hat ihn oft mit der Kabbala verglichen. Mit welchem Recht, können einzig die der Texte Kundigen entscheiden. Wenn in der Tat die jüdische Mystik in ihrer späten Phase in Aufklärung verschwindet, dann ist Einsicht geboten in die Affinität des späten Aufklärers Kafka zur antinomistischen Mystik.“ (GS 10.1, 283) Adornos *Aufzeichnungen zu Kafka* sind 1953 entstanden, die *unhistorischen Sätze* erschienen 1958, die oben zitierte zehnte These findet sich aber erst in einer überarbeiteten Version, die Scholem 1973 publizierte.[249] Dennoch hat Adorno Scholems Interpretation Kafkas als nihilistischen Mystiker spätestens 1957 kennengelernt.[250]

Steven Wasserstrom wählt die einfache Lösung, die Kafka-Deutung im Dreieck Benjamin-Scholem-Adorno als leeren hagiographischen Jargon zu brandmarken und die unterstellte Verbindung zur Kabbala als dessen zu erwartendes Nebenprodukt zu erklären:

[247] Scholem. *Es gibt ein Geheimnis in der Welt*. S. 31.

[248] Ders. *Zehn unhistorische Sätze über Kabbala*. S. 271.

[249] Vgl. Wasserstrom. *Adorno's Kabbalah*. S. 71.

[250] In einem Eranos-Vortrag von 1957, den Scholem Adorno im Mai des Jahres zusandte (vgl. BW 8, 171 f.) liest man: „Es [das Wort Gottes, d. Verf.] legt sich in den unendlichen Schichten des Sinnes auseinander, in denen es, vom Menschen her gesehen, in endliche und sinnerfüllte Gestalten eintritt. Damit ist der wesentliche Schlüsselcharakter der Exegese bezeichnet. Als ein Schlüssel zur Offenbarung – so stellt sich die neue Offenbarung dar, die dem Mystiker zuteil wird. Ja mehr noch – der Schlüssel mag verloren gehen. Das ist nicht nur die Situation, in der die Schriften Franz Kafkas, gleichsam auf dem Nullpunkt angelangt, und noch im Nullpunkt, auf dem sie zu verschwinden scheinen, so unendlich wirksam zeigen.“ (Scholem. *Religiöse Autorität und Mystik*. S. 22).

> „In short, Adorno's ostensibly kabbalistic Kafka […] cannot be understood outside his interdependence with Benjamin and Scholem concerning their cult's saint, Franz Kafka. These three created […] Kafka as a canonical anarchism; a perfect oxymoron; an oxymoron of perfection; a completeness as emptiness: a completely empty fullness."[251]

Das ist zu einfach. Zum einen in der Sache, so betont ein einflussreicher jüngerer Interpretationsansatz, Kafkas Erzählungen, Romane und Tagebücher zeigten in der Tat Beeinflussungen durch kabbalistische Motive.[252] Zum anderen sind die konkreten Gründe, aus denen Scholem und Adorno eine Verbindung von Kafka und Kabbala herstellen doch etwas greifbarer als Wasserstroms ironisierende Zusammenfassung. Scholems Standpunkt wurde oben zitiert: Kafkas Umkreisen von Religion und Nihilismus drücke säkularisiert das kabbalistische „Weltgefühl" als das „des heutigen Menschen" aus. Für Adorno lebt in Kafka der antinomistische Widerspruchsgeist auf, den er als „theologische" Kritik des schlechten Faktischen beschreibt. Der jeweilige Protagonist K. aus Kafkas Werken leidet nicht etwa nur an der bestehenden Welt, sondern „objektiviert" sich bis zur Selbstaufopferung an das Übel, und eben darin liegt der negative Bezug zur Rettung. In einer unfreien, hoffnungslosen Welt müssen „die Gedemütigten und die Opfer sich durch das Prinzip der Gleichmachung oder Anähnelung an den Gegner oder die gegnerischen Umstände diese sich einverleiben und eben dadurch bekämpfen."[253] „Kafka verherrlicht nicht die Welt durch Unterordnung, er widerstrebt ihr durch Gewaltlosigkeit. Vor dieser muß die Macht sich als das bekennen, was sie ist, und darauf allein baut er." (GS 10.1, 286) Kafka parodiert sozusagen die vorgefundene Ordnung wie ein ohnmächtiger sabbatianischer Messias. Adornos Lesart konzentriert sich weniger auf den spezifischen inhaltlichen Verlauf bestimmter Texte Kafkas, sondern vielmehr auf die Art und Weise, wie sich deren Hauptfigur durch die widrigen Stationen ihres Lebens duckt. In Adornos Interpretation transzendiert Kafkas Blick die schlechte Welt, indem er sie schnörkel- und fast klaglos zeigt, wie sie ist. Diese subversive „Anähnelung" sieht Adorno auch

[251] Wasserstrom. *Adorno's Kabbalah*. S. 71 f.

[252] „Gewiss, dies war nicht das Wissen um die korrekten rabbinisch-halachischen Regeln der Orthodoxie und der philosophisch-theologischen Spekulation, sondern ein Wissen, das man eine popularisierte Kabbala und ein von ihr beeinflusstes jüdisches Brauchtum nennen mag." (Grözinger. *Kafka und die Kabbala*. S. 16).

[253] Dierks. *Kafka-Lektüre*. S. 211.

bei Proust gegeben, der die Gesellschaft in ihrer Verneinung transzendiert habe. (vgl. GS 11, 205) Der unverstellte Blick auf die Welt in ihrer Negativität weist auf die Möglichkeit von ihrer Überwindung hin. Im Folgenden wird der Versuch unternommen, verschiedene Schichten von Adornos Kafka-Deutung sukzessive herauszuschälen und dabei unterschiedliche theologische Figuren als Stufen der negativistischen Zurücknahme des Sakralen Gehalts ins Profane auszulegen: eine Form von Kafka zugeschriebener, „inverser Theologie", einige Überlegungen zur Gnosis, schließlich zu einer Hoffnung in der Hoffnungslosigkeit, die um ihrer selbst willen wiederum schlussendlich verworfen werden muss.

Unendlich viel Hoffnung, nur nicht für uns. Ein früher Text Max Brods *Der Dichter Franz Kafka* (1921) mag Aufschluss über jene Erzählweise Kafkas geben, die Adorno und Scholem als theologisch bzw. kabbalistisch deuten. Brod bemüht sich um die Abgrenzung Kafkas von literarischen „Grusel-Experten":

> „Er zeigt keine Neugierde nach den Abgründen. Wider seinen Willen sieht er sie. Er ist nicht lüstern nach dem Zerfall. Er zerfällt, obwohl er den guten Weg, die Entschloßenheit, den Zusammenhalt sieht und liebt und nichts so sehr liebt wie den blauen, unbefleckten Himmel über sich, den ewig rettenden, vollkommenen."

Unfreiwillig, ja ungläubig habe Kafka Abgrund und Zerfall dargestellt, weil all seine Intentionen ehrlich auf das Gegenteil ausgingen: „Eine Verzweiflung, die sich selbst als Ausnahme empfindet". In einem Gespräch über Europa und den Verfall der Menschheit will Brod Kafka gefragt haben, ob demnach „außerhalb der Erscheinungsform Welt, die wir kennen, Hoffnung" bestehe – worauf jener lächelnd geantwortet habe: „Oh, Hoffnung genug, unendlich viel Hoffnung, nur nicht für uns."[254] Unsere Situation, so die ambivalente Botschaft, mag hoffnungslos sein, aber prinzipiell gäbe es Hoffnung: Brods Kafka steht jenseits von Optimismus und Pessimismus. Er sieht in der Schlechtigkeit der Welt keine ontologische Bestimmung, kein unabwendbares Schicksal, die Omnipräsenz des Schlechten wird vielmehr staunend und unschuldig registriert. Diesen Text zitiert Adorno 1950 in seiner *Charakteristik Walter Benjamins*. Letzterer wird hier als Geistesverwandter von Proust und Kafka geschildert: „So wird die Treue zum verweigerten Glück bei Benjamin erkauft mit einer

[254] Brod. *Der Dichter Franz Kafka*, vgl. hier und im Folgenden auch Brumlik. *Trauerarbeit an der Moderne und melancholischer Messianismus*. S. 178 ff.

Trauer, von der die Geschichte der Philosophie sonst so wenig Zeugnis gibt wie von der Utopie des wolkenlosen Tages. […] Daß es unendlich viel Hoffnung gebe, nur nicht für uns, könnte seiner Metaphysik als Motto dienen […].“ (GS 10.1, 240) Wie aus der Perspektive unendlichen Gedeihens die Verkehrtheit dieser Welt unübersehbar wäre, ist, wer sich dem Glück verpflichtet weiß, voll Trauer. Dies begründet den Negativismus Adornos: Wer Erlösung projektiert, muss sich zunächst in voller Schärfe mit ihrer Absenz konfrontieren.

Formkonstruktion des Ganzen. Adornos inverse Theologie. Im Dezember 1934 schrieb Adorno einen Brief an Benjamin, der sich auf dessen gerade erschienenen Kafka-Aufsatz (BGS II.2, 409–438) bezieht.[255] In diesem Schreiben erfährt man von einem „Bild von Theologie, in dem ich gerne unsere Gedanken verschwinden sähe […] – es mag wohl ‚Inverse Theologie‘ heißen.“ (BW 1, 90) Die Inversion beschreibt eine Verkehrung der theologischen Perspektive angesichts einer verkehrten Welt: Nicht auf das Göttliche soll geblickt, sondern dessen Blick auf die Welt nachvollzogen werden.[256] Dies trifft sich mit Brods Schilderung Kafkas, der aus einer Perspektive der Gewissheit unendlicher Hoffnung die faktische Hoffnungslosigkeit wahrgenommen habe. Sein „Bild“ inverser Theorie schildert Adorno wie folgt:

> „Führe ich Ihnen meinen ältesten, 9 Jahre zurückliegenden Deutungsversuch zu Kafka an: er sei eine Photographie des irdischen Lebens aus der Perspektive des erlösten, von dem nichts darauf vorkommt als ein Zipfel des schwarzen Tuches, während die grauenvoll verschobene Optik des Bildes keine andere ist als die der schräg gestellten Kamera selber“. (a. a. O.)

Der erwähnte „Deutungsversuch zu Kafka“, den Adorno auf 1925 datiert, ist nicht erhalten.[257] Dieselbe ‚inverse‘ Figur jedoch taucht 1953 in den *Aufzeichnungen zu Kafka* verschärft auf. Das Bild der im Erlösten aufgestellten Kamera kommt nicht vor, aber photographiert wird der infernalische Charakter der Erde:

[255] Auch bei Benjamin wird der Text von Brod zitiert. (vgl. BGS II.2, 414) Zu Benjamins hier nur sporadisch herangezogenem Kafka-Essay vgl. Kramer. *Rätselfragen und wolkige Stellen*.

[256] Vgl. zum Begriff der inversen Theologie Liedke. *Naturgeschichte und Religion*. S. 432–448, Türcke. *Adornos „inverse Theologie“*, Hindrichs. *Das Absolute und das Subjekt*. S. 146–160.

[257] Immerhin belegt der Briefwechsel mit Kracauer, dass Adorno bereits 1925 einen „theologischen Materialismus“ anstrebte. (vgl. BW 7, 58).

> „Die Lichtquelle, welche die Schründe der Welt als höllisch aufglühen läßt, ist die optimale. Aber was der dialektischen Theologie Licht und Schatten war, wird vertauscht. Nicht wendet das Absolute dem bedingten Geschöpf seine absurde Seite zu – eine Doktrin, die schon bei Kierkegaard zu Ärgerem führt als bloß der Paradoxie und die bei Kafka auf die Inthronisierung des Wahns hinausliefe. Sondern die Welt wird als so absurd enthüllt, wie sie dem intellectus archetypus wäre. Das mittlere Reich des Bedingten wird infernalisch unter den künstlichen Engelsaugen. Soweit spannt Kafka den Expressionismus." (GS 10.1, 284)

Die Aufkündigung des letzten Einverständnisses ist die Vollendung des mystischen Antinomismus. Das „Reich des Bedingten", die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft, wird vom Subjekt, das ihr dergleichen widerspricht, als das ganz Andere der erlösten Ordnung erkannt – als Hölle. Dieses Motiv zieht sich durch Adornos Werk, wenn auch in unterschiedlichen Formulierungen: Wahrheit sei der „göttliche Blick, der als intellectus archetypus auf die entfremdeten Dinge geht […]", (GS 2, 60) oder: Philosophie „im Angesicht der Verzweiflung" müsse die Welt verfremdet als negative Totalität betrachten, wie in dem „messianischen Licht", das von der Erlösung auf sie falle und ihre „Risse und Schründe" offenbare. Gegenüber der so zu denkenden „Möglichkeit" sei die „Wirklichkeit" des erlösten Standpunkts „fast gleichgültig." (GS 4, 283)[258] Es geht jedenfalls um Epistemologie, einen versuchsweise extramundanen Standpunkt der Kritik: Kafkas „Künstliche Engelsaugen", das „messianische Licht" und Gottes Blick enthüllen keine Mysterien des Himmelreichs, sondern zeigen die schlechte Einrichtung der Welt.[259] Adornos Philosophie der Deutung ordnet „intentionslose" Phänomene in Konstellationen zu immer neuen Rätselfiguren an. Die Erkenntnis ‚blitzt'[260] plötzlich auf, wenn die Momente der Konstellation in neue Beziehungen treten, die Bestandteile des Rätsels seine Lösung zeigen – und dieser Blitz wäre wie jener der im erlösten aufgestellten Kamera, der schockhaft die Konturen der entfremdeten Welt erhellt.[261] Diesen unverstellten Blick, den erst die befreite Menschheit wirklich einnehmen

[258] Schon Adornos Jugendfreund Leo Löwenthal sah 1920 „das messianische Licht" als „Untergang der ganzen Dämonologie" am Ende der Geschichte scheinen, „einer letzten, alles umgreifenden unio mystica". (Löwenthal. *Das Dämonische.* S. 223).

[259] Adorno hat diese Position auch immer wieder relativiert; 1961 notierte er etwa: „Die Welt ist nicht so einfach, wie die Augen der Götter sehen." (FAB 8, 20).

[260] Vgl. zu dieser Lichtmetaphorik Kapitel 5.2 im Abschnitt „Funken des messianischen Endes".

[261] In genau diesem Sinne meint Kracauer in der Filmleinwand „Athenes blanke[n] Schild" zu erkennen, in dem sich „das Haupt der Medusa" anschauen lässt, um den Betrachter in die Lage zu versetzen, „das Grauen zu köpfen, das sie spiegeln." Kracauer warnt in der zitierten

könnte,[262] kann die Philosophie diesseits der Versöhnung nur versuchsweise, „um der Möglichkeit willen“ (a.a.O.) anpeilen. Die Möglichkeit dieser Perspektive wird im fünften Kapitel an der metaphysischen Erfahrung nochmals zu diskutieren sein. Am ehesten gelingt sie aber anscheinend der (wiederum philosophisch zu deutenden) Kunst. Dadurch berühren sich Adornos modellhafte Analysen von Kunstwerken mit der messianischen Erkenntnistheorie, ja berührt sich Ästhetik mit Theologie: Der Sprache der Kunst gelinge es, das schlechte Ganze zu überschreiten.[263] Vor Kafkas „Gewaltlosigkeit […] muß die Macht sich als das bekennen, was sie ist, und darauf allein baut er.“ (GS 10.1, 286) Proust „respektierte weiterhin ihre Normen und Inhalte [die der Gesellschaft, d. Verf.]; als Erzähler hingegen hat er ihr Kategoriensystem suspendiert, und damit ihren Anspruch auf Selbstverständlichkeit, den Trug, sie wäre Natur, durchbrochen.“ (GS 11, 205) Brechts und Weills Oper *Mahagonny* gelingt die „Formkonstruktion des Ganzen. Wahrhaft eine Konstruktion. […] Montage einer Form […] die einzig aus Bruchstücken eines zerfallenden Wirklichen sich fügt […] es ist eine inverse, luziferische Theologie, die hier die Mittel der alten ergreift und verzerrt.“ (GS 19, 193 f.)[264]

Am Scheideweg der Offenbarung. In einem Brief an Walter Benjamin vom 1. August 1931 zeichnete Scholem ein Bild, das der Adornoschen Theologie insofern recht nahe kommt, als auch er dem Schriftsteller einen quasigöttlichen Blick auf die Welt bescheinigt. So wie Kafka schreibe, müsse „die moralische Reflexion eines Halachisten aussehen, der die sprachliche Paraphrase eines Gottesurteils versuchen wollte. […] so gnadenlos wie hier brannte noch nie das Licht der Offenbarung.“[265] Auch hier wird „gnaden-

Theorie des Films jedoch, dass „die Enthauptung der Medusa noch nicht das Ende ihrer Herrschaft“ bedeutet. (KW 3, 467 f.).

262 Dazu Benjamin: „Freilich fällt erst der erlösten Menschheit ihre Vergangenheit vollauf zu. Das will sagen: erst der erlösten Menschheit ist ihre Vergangenheit in jedem ihrer Momente zitierbar geworden. Jeder ihrer gelebten Augenblicke wird zu einer citation a l’ordre du jour – welcher Tag eben der jüngste ist.“ (BGS II.2, 694).

263 Vgl. dazu ausführlicher Kapitel 6.

264 Vgl. Brecht. *Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny*, das ursprünglich „Luzifers Abendlied“ heißen sollte. Die Nennung Luzifers durch Adorno scheint mir auf zwei Weisen deutbar: *Luzifer phosphorus* als Gottheit des Morgensterns steht erneut für die epistemologische Lichtmetaphorik, als gefallener Engel wiederum ist er selbst Wahrzeichen der Inversion, d.h. der perspektivischen Verkehrung, der sich die Theologie in einer verkehrten Welt anheimzugeben habe.

265 Scholem. *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*. S. 213. Diesen Standpunkt betonte er auch in seiner Antwort auf Benjamins Kafka-Aufsatz vom 17. Juli 1934: „Die Welt Kafkas ist

los“ die Schäbigkeit der Welt in den Blick genommen. Während aber Adorno vom Licht der Erlösung spricht, also auf eine messianische Zukunft hofft, hält Scholem zum Licht der Offenbarung, das aus der Vergangenheit scheint. Darum geht es auch im Kafka-Disput zwischen Scholem und Benjamin. Für den Ersteren scheint die Botschaft der Tora verstummt zu sein, aber er lässt offen, ob sich das nicht ändern wird, der Letztere insistiert materialistisch darauf, dass die Wahrheit der Überlieferung abhanden gekommen sei und im Profanen neue Wege gesucht werden müssten.[266] Dies wäre auch Adornos Position: Was Kafka als „Relikt“ der „Schrift“ gesehen habe, „könne besser, nämlich gesellschaftlich, als ihr Prolegomenon verstanden werden.“ (BW 1, 90) Sowohl Benjamin als auch Adorno hätten demnach einem von Scholem zitierten frankistischen Credo zugestimmt: „Die Aufhebung der Tora als deren wahre Erfüllung.“[267] Die Aufhebung der Tora war der Punkt, an dem Scholem den unterstellten sabbatianisch-kafkaesken und eben auch den adornitischen Antinomismus zurückweisen musste. Umgekehrt erreicht auch die komplizierte Beziehung von kritischer Theorie und Religion mit der Bewertung der Offenbarung den unversöhnlichen Scheideweg. Das zeigt sich nicht zuletzt in den vorliegenden Interpretationen. Micha Brumlik führt beispielsweise aus, dass Adornos Denken „die Möglichkeit von Offenbarung als ideologisch ansehen musste und daher – beim besten Willen – den Namen einer Theologie nicht verdient.“[268] Das zugrundeliegende Problem ist Adorno wohl bewusst, wenn er schreibt: „Mystik ohne den Anspruch eines Offenbarungskerns exponiert sich als bloße Bildungsreminiszenz.“ (GS 11, 243) Das macht

die Welt der Offenbarung, freilich in der Perspektive, in der sie auf ihr Nichts zurückgeführt wird.“ In der „Unvollziehbarkeit des Offenbarten“ fallen für Scholem „richtig verstandene Theologie […] und das was den Schlüssel zu Kafkas Welt gibt“ ineinander. (Benjamin/ Scholem. *Briefwechsel 1933–1940*. S. 157 f.) Hier geht es um den unten auszuführenden Begriff der kommentierenden Tradition einer unendlich deutbaren Offenbarung. Scholem sieht die jüdische „Tradition“ mit Kafka an einen geistesgeschichtlichen Punkt gekommen, an dem ihr jeder Sinn des geoffenbarten Wortes abhanden kommt. Der Kommentator steht vor einer gottentleerten Welt. Insofern bietet Kafka für Scholem eine „säkularisierte Darstellung“ des „kabbalistischen Weltgefühls“. (vgl. Kapitel 5.1).

266 Vgl. dazu u. a. die Zusammenfassung bei Mosès. *Gershom Scholem*. S. 69 ff., ders. *Zur Frage des Gesetzes*; zu Kafka, Benjamin und Scholem siehe auch Alter. *Unentbehrliche Engel*, Kilcher. *Erlösung durch Spiel*.

267 Zit. n. Scholem. *Ursprünge, Widersprüche und Auswirkungen des Sabbatianismus*. S. 130.

268 Brumlik. *Theologie und Messianismus im Denken Adornos*. S. 112. Diese Feststellung ist mit dem Umstand zu konfrontieren, dass Adorno mit seinem Modell von exegetischer Tradition und Erfahrung einen ganz eigenen Ausweg aus diesem Dilemma vorschlägt. (vgl. Kapitel 5 im Abschnitt „Auslegende Versenkung in überlieferte Verschriften“).

den verstummten „Kern" aber nicht zugänglicher. An die Stelle der Offenbarung tritt bei Adorno auch keine Religion aus der „bloßen Vernunft" (Kant), denn „Religion aus Religionsphilosophie ist aber keine Religion sondern eben Philosophie […]."[269] In seinen Thesen über *Vernunft und Offenbarung*, die als Grundlage einer Diskussion mit Eugen Kogon dienten, demontiert Adorno beide gleichermaßen und fordert am Ende ein radikalisiertes Bilderverbot. (vgl. GS 10.2, 608–616)[270] Wenn keine Seite dieser Antinomie den Ausweg gewährt, dann die jedoch verstellte Praxis: Die zitierte Rede von der Offenbarung als „Prolegomenon" meint nichts anderes als die (dreifache) Aufhebung religiöser Überlieferung, wie sie im Profanisierungspostulat vorliegt – im Kern die Erinnerung an die Möglichkeit einer „befreiten Menschheit" –, wie bereits im Abschnitt zum Sabbatianismus ausgeführt wurde. Um weitere Implikationen der Kafka-Interpretation zu erhellen, wird hier ein anderer Zugang zu dem wieder auftauchenden Thema erprobt.

Im Abgrund zwischen Vernunft und Offenbarung steht die Gnosis, und es liegt an diesem Punkt der Rekonstruktion ohnehin nahe, auf sie zu kommen. Erstens aufgrund der scheinbar dualistischen Gegenüberstellung von erlöstem Standpunkt und Hölle in der „inversen Theologie", zweitens, weil Adorno eine bisher nicht weiter berücksichtigte gnostizistische Kafka-Lesart andeutet, drittens, weil Scholem allerorten den „antinomistischen" Zug kabbalistischer Strömungen als gnostisch betitelt und viertens, weil die Identifizierung der Kabbala mit einer „neuplatonisch-gnostischen Tradition" durch Adorno schon im dritten Kapitel gestreift wurde, das Thema also sachlich zu Adornos Kabbala-Rezeption wie zur stipulierten Geschichte des Verfalls religiöser Tradition gehört.[271] Zu diesem Zweck wird hier zunächst der polemische Gnosis-Begriff Scholems und Bubers eingeführt, der freilich keine adäquate Charakterisierung der antiken Religionsform darstellen soll. In der Konfrontation mit dem Gnosis-Problem und der Art und Weise von Adornos Auflösung wird die dritte, rettende Ebene des Profanisierungspostulats sichtbar, die Aufbewahrung religiösen Gehalts in der Kritik. Vor allem aber gelangt man anhand von Adornos – entsetzlich trostloser – Gnosis-Deutung in Abgründe, die man als weitere Radikalisierung des hier zu rekonstruierenden „Verfalls" religiöser und utopischer Hoffnung beachten muss.

269 Adorno an Klaus-Peter König, 5. Januar 1961 (TWAA, Br 779/2).
270 Vgl. Adorno/Kogon. *Offenbarung oder autonome Vernunft.*
271 Vgl. Kapitel 3.2 im Abschnitt „Verfall der neuplatonisch-gnostischen Tradition".

Das Problem der Gnosis. Die Zurückweisung der Offenbarung weist den Gott ab, der sich da offenbart hat – das gibt Scholem in seinem Hauptwerk gegen die Sabbatianer zu bedenken. Es handle sich um „eine neue Form des gnostischen Dualismus zwischen dem verborgenen Gott und dem Schöpfergott". Den spätantiken Gnostikern war demnach der Gott der Bibel ein niederer, ja dämonischer Demiurg, die Schöpfung und die geoffenbarten Gesetze waren sein heimtückisches und obendrein amateurhaft umgesetztes Werk. Ihnen stellten sie die Erkenntnis eines unendlich weit entfernten Lichtgottes entgegen. Die Menschen, die dessen jenseitiger Ruf erreicht, erlangen Erkenntnis – die Gnosis – über eine gewaltige, aber gescheiterte Emanationsgeschichte, in deren Folge sie selbst aus dem Licht fielen und in Körper aus der bösen Sphäre eingesperrt wurden.[272] Die jüdische Religion wird dabei auf den finsteren Herrn dieser Welt zurückgeführt. Dazu meint Scholem: „Es ist metaphysischer Antisemitismus in seiner tiefsten und wirksamsten Form, der in diesen Ideen Ausdruck gefunden hat und noch immer weiter wirkt."[273] Zum einen dürfte es schwierig sein, die wie auch immer frappierenden antijüdischen Polemiken einiger antiker Gnostiker tatsächlich mit dem neuzeitlichen Begriff des Antisemitismus zu treffen.[274] Zum anderen fügt Scholem auch relevante Unterschiede von spätantiker und sabbatianischer ‚Gnosis' an, auf die später zurückzukommen ist. Zunächst soll das von ihm unterstellte *Problem* der Gnosis in den Blick genommen werden. Denn der evangelische Theologe Adolf von Harnack hatte 1918 einen unvergesslichen Präzedenzfall des „metaphysischen Antisemitismus" geliefert. In seinem Buch *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott* hatte er eine Apologie des gleichnamigen Gnostikers vorgelegt und konsequent das Alte Testament als kanonische Schrift des Christentums verabschiedet.[275] Dieser Vorschlag hat die zweifellos unumgängliche theologische

[272] Vgl. zu neueren Definitionsversuchen, die das alte Bild der dualistischen Gnosis und ihrer Antithesis zur Kirche wie zum Judentum historisch entzerren, Markschies. *Die Gnosis*. S. 25 f., Aland. *Die Gnosis*. S. 11 f. Zur im hiesigen Kontext relevanten Frage nach moderner Gnosis – im Unterschied zu antiken gern als ‚Gnostizismus' bezeichnet – wurde vor implizit andauernden theologischen Vorverständnissen gewarnt (vgl. King. *What is Gnosticism*) und sogar für die Abschaffung dieses Begriffs plädiert. (vgl. Williams. *Rethinking „Gnosticism"*) In der heutigen Esoterikforschung wird „gnosis" dagegen recht unbefangen für die Betitelung aller möglichen Wege religiöser und okkulter ‚Erkenntnis' verwendet. (etwa bei Hanegraaff. *Western Esotericism*).

[273] Scholem. *Die jüdische Mystik*. S. 354.

[274] Einen zweifelhaften Versuch historischer Ableitung wagt Strohm. *Die Gnosis und der Nationalsozialismus*.

[275] Vgl. Harnack. *Marcion*.

Auseinandersetzung mit Widersprüchen und Mehrdeutigkeiten im biblischen Gottesbild zur Grundlage, schwor diese aber auf einen antisemitisch dominierten akademischen status quo ein. In der Folge wurde die Kritik an Marcion ein wichtiges Motiv etwa bei Buber, der immer wieder ausführte, die Folge der Verwerfung der hebräischen Bibel mit ihrem angeblich „nur" „gerechten" Gott sei die Verneinung der Schöpfung selbst, sie „würde zum Sündenfall", könne nie mehr „zum Reich Gottes werden", während zugleich das Volk Israel zum Bündnispartner der Sünde verklärt würde.[276] Darin liegt ein Argument, welches Adornos gleich zu besprechende Gnosisdeutung nicht bedenkt: Wenn durch die Dämonisierung Gottes die Schlechtigkeit der Welt als ontologisch-kosmologische Tatsache gesetzt wird, ist Versöhnung per se unmöglich; allenfalls ein pneumatisches Fluidum vermag dieser Welt in höhere Sphären zu entkommen. Horkheimer freilich besann sich auf solche Möglichkeiten.[277] Buber wiederum setzte das von Harnack aufgegriffene marcionitische Erbe mit dem Antisemitismus, durchaus auch dem nationalsozialistischen, gleich.[278] Hier handelt es sich um einen polemischen Gnosis-Begriff, es gibt wohlgemerkt auch ganz andere Zugänge. Hans Jonas etwa gab nach einer Kritik der gnostischen Sinnlichkeitsfeindschaft zu bedenken: „Und doch geht es um die ganze Menschheit, und darüber hinaus um die Ordnung aller Dinge, selbst um Hilfe für die leidende Gottheit", womit allerdings der antibiblische Lichtgott gemeint ist.[279] Der Philosoph Hans Leisegang, Autor des einzigen Buchs zur Gnosis, das sich in Adornos Nachlassbibliothek befindet, sah in der Gnosis „das ekstatische Erlebnis, das visionäre Schauen, wie es uns von den

276 Buber. *Der Jude und sein Judentum*, S. 198, vgl. auch schon Rosenzweig. *Der Stern der Erlösung*. S. 460 f.

277 „Der Tod am Kreuz, so scheint es, hat die Welt nicht erlöst, sondern nur die Vergeblichkeit des Glaubens an die Wahrheit dargetan. Das ist das Sublime, das übrigbleibt. Es ist nichts, das Sein ist der Schrecken." (Horkheimer. *Notizen*. S. 333) „Bedarf es nicht immer der Religion, weil die Erde, auch wenn die Gesellschaft in Ordnung wäre, das Grauen bleibt?" (a. a. O. S. 325).

278 „Harnack starb 1930; drei Jahre danach war sein Gedanke, der Gedanke Marcions, in die Tat umgesetzt, nicht mit den Mitteln des Geistes sondern mit denen der Gewalt und des Terrors. Der Staat, dessen Bürger Harnack gewesen war, stellte die Kirchen vor die Wahl, entweder den Geist Israels endlich auszuschalten und damit allen Einfluß auf die Geschäfte dieser Welt, die des Staates und der Gesellschaft zu entsagen oder mitsamt dem Judentum liquidiert zu werden. Marcions Gabe an Hadrian war in andere Hände übergegangen. Inzwischen sind diese Hände abgehauen worden. Aber wir wissen nicht, in welchen Händen sich Marcions Gabe wiederfinden wird." (Buber. *Der Jude und sein Judentum*. S. 152).

279 Jonas. *Parerga zum Thema Gnosis*. S. 337.

Mystikern aller Zeiten […] geschildert wird."[280] Er leitete die Gnosis von antiken Mysterienreligionen, Platon und Aristoteles ab und kritisierte die spätere Rationalisierung dieser mystisch-kosmotheistischen Weltsicht.[281] Vom Standpunkt der heutigen religions- und kirchengeschichtlichen Gnosisforschung sind solche ‚essentialistischen' Definitionen und aktualisierenden Wertungsfragen ohnehin überholt – in beide genannten Richtungen.

In Adornos Werk findet sich der Begriff Gnosis relativ selten, im Frühwerk wird er überwiegend negativ gebraucht. So grenzte er etwa seinen „theologischen Materialismus" 1925 gegen die „Gnosis" des jüngst verstorbenen und deshalb gerade viel diskutierten esoterischen Lebensreformers Rudolf Steiner (1861–1925) ab. (vgl. BW 7, 58)[282] Siegfried Kracauer, auf dessen kritischen Steiner-Nachruf (vgl. KW 5.2, 230 f.) Adorno damit reagierte, zitierte in diesen Jahren dagegen mit Vorliebe den bei Vladimir Solovjev gefundenen „Spruch eines Gnostikers": „Das sichtbare Licht unserer Welt ist ein Lächeln der Sophia."[283] Da Kracauers Interesse am Thema Adorno offenbar nicht beeindruckt hat und in der Habilitationsschrift *Kierkegaard* „Gnosis" ebenfalls nur als Vorwurf auftaucht, scheint es wahrscheinlich, dass seine spätere positive Benutzung dieses Begriffs sich auf die Beschäftigung mit Scholem ab 1939 zurückführen lässt. In der *Negativen Dialektik* heißt es dann jedenfalls zustimmend über Samuel Beckett: „Gnostisch ist ihm die geschaffene Welt die radikal böse und ihre Verneinung die Möglichkeit einer anderen, noch nicht seienden." (GS 6, 374) In den Beethoven-Fragmenten wird der Ursprung des Bösen aus dem Übermaß göttlicher Gewalt ein „gnostisches Motiv" genannt. (NL I/1, 254) Schließlich taucht in den Stichworten der Metaphysik-Vorlesung ausgerechnet Marcion als Gegenbeispiel zu einer ahistorisch-überzeitlichen Metaphysik auf, leider sind keine näheren Ausführungen dazu erhalten. (vgl. NL IV/14, 23) Etwas greifbarer wird Adornos Einschätzung der Gnosis in einer Vortragseinladung an Hans Jonas: „Insoweit die Loeb-Lectures sich mit

280 Vgl. Leisegang. *Die Gnosis*. S. 7 (NB Adorno 92).

281 Vgl. a. a. O. S. 51.

282 Steiner, der um 1910 eine ‚deutsche' und ‚christliche' Variante der Adyar-Theosophie unter dem Namen Anthroposophie vorlegte, gab nach 1900 eine Zeitschrift *Lucifer-Gnosis* heraus, in der er grundlegende Schriften publizierte und hat sich auch in seiner „anthroposophischen" Post-Theosophie zuweilen positiv auf die Gnosis als vermeintliche Vorgängerin berufen, dabei aber der Gnosis ebenfalls sein ganz Programm eingeschrieben, in diesem Fall einer ‚höheren Erkenntnis' naturwissenschaftlichen Anspruchs. Vgl. zur Theosophie im Umfeld Adornos Kapitel 6.4 im Abschnitt „Eine unterirdische mystische Tradition?".

283 Kracauer an Löwenthal, 16. Oktober 1921 (Löwenthal/Kracauer. *In steter Freundschaft*. S. 26).

spezifisch jüdischen Themen befassen, wäre wohl das Thema ‚Kabbala und Gnosis' von besonderer Wichtigkeit. Andererseits muß ich sagen, daß mein eigenes Interesse ganz besonders der markionischen Gnosis gilt […].“ Es gehe ihm grundsätzlich darum, Gedanken, „die mehr oder minder den Tabus der offiziellen Philosophiegeschichte verfallen sind“, gegen dieselbe wie gegen das „grenzensetzende Denken überhaupt, die Chorismus-Philosophie“ stark zu machen.[284] „Mein Vorschlag ist darum einigermaßen verwegen: den Stier bei den Hörnern zu packen und über die Frage der Aktualität gnostischen Denkens heute zu reden. Etwa unter dem Titel: Das Problem der Gnosis heute.“[285] Der weitere Briefwechsel führt nicht in nähere Details, Jonas' Vorträge sind nicht zustande gekommen, und über seine Präferenz für die marcionitische Gnosis ließ Adorno bloß verlauten, dass ihn hier „nur ein ganz bestimmtes Motiv, die Denunziation des Schöpfungsgottes, besonders interessiert.“[286] Mit der „Denunziation des Schöpfungsgottes“ benennt Adorno nicht nur genau dasjenige an der Gnosis, was Scholem oder Buber an ihr kritisierten, sondern es lässt sich auch die heuristische Brücke zu seiner Kafka-Deutung finden.[287] Nur einmal nannte Adorno die „Theologie“ Kafkas tatsächlich „gnostisch“, in einem Nebensatz seiner 1960 erschienenen Mahler-Monographie. (vgl. GS 13, 207) Drei Jahre später erschienen jedoch *Studien zur modernen Literatur* aus der Feder des Essayisten Erich Heller, darunter befand sich auch ein Text namens *Die Welt Franz Kafkas*. Adorno schrieb nach der Lektüre an Heller über „die Übereinstimmung Ihrer Ergebnisse mit meinen in dem allerentscheidensten Punkt: die Beziehung Kafkas zu einer antinomistischen, gnostischen Mystik – Sie sprechen, mit Recht, von Manichäismus […].“[288] In der Tat schrieb Heller

[284] Adorno an Hans Jonas, 18. September 1959 (TWAA, Br 702/2).

[285] Adorno an Hans Jonas, 7. Oktober 1959 (a. a. O., Br 702/5).

[286] Adorno an Hans Jonas, 12. Oktober 1959 (a. a. O., Br 702/7).

[287] Im zitierten Aufsatz von Brod entzündet sich die oben zitierte Passage zur Hoffnung ebenfalls daran, dass Brod Kafkas Gedanken als gnostisch interpretiert. Im Ganzen: „Ich erinnere mich eines Gesprächs mit Kafka, das vom heutigen Europa und dem Verfall der Menschheit ausging. ‚Wir sind', so sagte er, ‚nihilistische Gedanken, Selbstmordgedanken, die in Gottes Kopf aufsteigen'. Mich erinnerte das zuerst an das Weltbild der Gnosis: Gott als böser Demiurg, die Welt sein Sündenfall. ‚O nein,' meinte er, ‚unsere Welt ist nur eine schlechte Laune Gottes, ein schlechter Tag.' – ‚So gäbe es außerhalb dieser Erscheinungsform Welt, die wir kennen, Hoffnung?' – Er lächelte: ‚Oh, Hoffnung genug, unendlich viel Hoffnung, – nur nicht für uns.'“ (Brod. *Der Dichter Franz Kafka*).

[288] Adorno an Erich Heller, 14. November 1963 (TWAA, Br 584/1). Abgesehen von der Gnosis-Vorliebe erscheinen mir die Gemeinsamkeiten mit Adornos *Aufzeichnungen zu Kafka* nicht unbedingt bestechend. Heller behandelt beispielsweise ausführlich die symbolische Bedeutung von Kafkas Texten, während Adorno zu Beginn seines Essays herausstellt, Kafkas Aussagen ließen sich weder symbolisch noch realistisch festlegen. (vgl. GS 10.1, 254).

von einer „Theologie nach dem Muster der Gnosis oder des Manichäismus“: Der Himmel der Gnostiker sei sieben Stufen von der Erde entfernt, habe mit ihr also keine Berührungspunkte, die hiesige Wirklichkeit sei „der souveräne Herrschaftsbereich von dämonischen Wesen, böse wie der Mensch und ihm dennoch feindselig.“[289] In dieser gnadenlosen Welt sei kein Trost zu finden. Der Bezug auf die Gnosis zieht sich durch den ganzen Text: Kafka habe „in einer von bösen Dämonen beherrschten Sphäre die präzisesten mathematischen Messungen“ ausgeführt.[290] Die „symbolische Substanz“ seines Werkes breche „von unten“ in die Realität ein, „Dünste der Hölle mit sich führend“.[291] Das Schloss aus der gleichnamigen Erzählung sei eine Garnison gnostischer Dämonen, denen die erlösungswillige Seele sich listig entwinden müsse.[292] „Da wir nun beide offenkundig keine Kenntnis von der Richtung unserer Interpretation hatten […] deutet diese Übereinstimmung wohl auf ein fundamentum in re: […] daß uns wirklich die Lösung des Rätsels gelungen ist […].“ – schrieb Adorno.[293] Diese enthusiastische Zustimmung gibt aber noch immer keine näheren Vergleichsmöglichkeiten mit Adornos Kafka-Interpretation an die Hand, dazu möchte ich einen weiteren Brief anführen.

1954, ein Jahr nach dem Erscheinen von Adornos *Aufzeichnungen zu Kafka*, veröffentliche Hans Günther Adler (1910–1988) in der Zeitschrift *Merkur* einige Notizen aus dem Nachlass des Prager deutsch-jüdischen Dichters und Ethnologen Franz Baermann Steiner (1909–1952).[294] Eine davon betont Kafkas *Ähnlichkeiten mit Dostojewski*, die auf Gemeinsamkeiten von Judentum und Ostkirche zurückgingen – „ungriechisch, unkatholisch, unprotestantisch“:

> „[…] die liebe- und leidvolle Hingabe an die Hierarchie mit dem gleichzeitigen Wissen, daß jenes, was wir als die Erlösung unsrer Seelen erleben, weder von dieser Ordnung gewollt ist, noch sie will. Dies haben Großinquisitor und Demiurgos gemein, und der alte Gott der Strafkolonie ist weder der Tote der kaiserlichen Botschaft, noch, wie man vom christlichen Standpunkt mißverstehen könnte, die dem Reisenden, der Erlösergestalt, entgegenahnende Gottheit des ‚alten Bundes‘ – es ist der Demiurg, dessen Welt nichts mit Erlösung zu tun hat.“[295]

[289] Heller. *Die Welt Franz Kafkas*. S. 41.
[290] A. a. O. S. 13.
[291] A. a. O. S. 31.
[292] A. a. O. S. 42.
[293] Adorno an Erich Heller, 14. November 1963 (TWAA, Br 584/1).
[294] Vgl. Loyen. *Franz Baermann Steiner. Exil und Verwandlung*.
[295] Baermann Steiner. *Aus dem Nachlaß*. S. 40.

Nach seiner Lektüre der publizierten Notizen von Baermann Steiner schrieb Adorno an Adler:

> „[…] es ist ein Symptom des Weltzustandes, daß man von einem solchen Mann, dem man sich wirklich bis ins Innerste verbunden fühlt, erst nach seinem Tode etwas erfährt, dann aber auch aus einem wesentlichen Grunde: seine Kafka-Interpretation scheint mit meiner eigenen in einer fast bestürzenden Weise – im Gegensatz zu fast allem anderen, was je über Kafka geschrieben wurde, übereinzustimmen. […] Wenn Sie die Notiz ‚Kafka und das Alte Testament' mit dem Anfang meiner Arbeit, vor allem aber die darauf folgenden ‚Ähnlichkeiten mit Dostojewskij' mit dem Anfang des neunten Kapitels (und auch schon dem achten) meiner Sache vergleichen, so wird Ihr Erstaunen kaum geringer sein, als mein eigenes es war. Meine Vorstellung von Kafkas antinomistischer Theologie trifft bis ins Innerste zusammen mit Steiners These, daß die Erlösung ‚weder von dieser Ordnung gewollt ist, noch sie will', und die mythische Gottheit, von der ich rede, ist nichts anderes als der Demiurg, der bei Steiner vorkommt."[296]

Am Ende des achten Kapitels von Adornos Kafka-Aufsatz findet sich der oben zitierte kurze Vergleich mit der Kabbala. Die mythische Gottheit, die er mit Baermann Steiners „Demiurgos" identifiziert, trägt jedoch nicht die klassischen Züge des gnostischen Gegengottes, ganz im Gegenteil: „Antinomistisch ist Kafkas Theologie […] gegenüber demselben Gott, dessen Begriff Lessing gegen die Orthodoxie verfocht, dem der Aufklärung. Das ist aber ein deus absconditus". (GS 10.1, 283) Auf Adornos gnostischen Kafka trifft also genau das zu, was Scholem als Differenz des Sabbatianismus zur Gnosis schildert: „Hatten die Gnostiker den Gott Israels religiös entwertet, so entwerten die Sabbatianer den verborgenen Gott."[297] Ebenso bei Adorno: „Der völlig abstrakte, unbestimmte, von allen anthropomorph-mythologischen

[296] Adorno an Adler, Januar 1954 (TWAA, Br 4/15). Baermann Steiners Notiz *Kafka und das Alte Testament* gehört nicht in den Rahmen der Gnosis-Interpretation, sondern richtete sich gegen christliche Vorbehalte gegen Kafka, nach denen er ‚noch' im Alten Testament stecke, entsprechend „die Gestalt des Gründers", also Christus, nicht kenne, und sich deshalb „ohne direkten Zugang zu den letzten Dingen behelfen müsse." (Baermann Steiner. *Aus dem Nachlass*. S. 40) Adorno hatte geschrieben: „Als ob es der Sisyphusarbeit Kafkas bedurft hätte, […] wenn er nichts anderes sagte, als daß dem Menschen das Heil verloren, der Weg zum Absoluten verstellt, dass sein Leben dunkel, verworren, oder, wie man [heißt hier: Heidegger, d. Verf.] das heute so nennt, ins Nichts gehalten sei, und daß ihm nichts bleibe, als bescheiden und ohne viel Hoffnung die nächsten Pflichten zu besorgen und der Gemeinschaft sich einzufügen, die genau dies erwartet". (GS 10.1, 254).

[297] Scholem. *Die jüdische Mystik*. S. 354.

Qualitäten gereinigte Gott verwandelt sich in den schicksalhaft vieldeutigen und drohenden, der nichts erweckt als Angst und Schauer." Die aufklärerische Entmythologisierung enthülle sich somit als Dämonologie. (ebd.) Das Grundmotiv wurde oben rekonstruiert: Der Geist, der die (innere und äußere) Natur beherrschen will, wird selbst zur ausweglosen zweiten Natur, „als sicherer Rest des Subjekts, der vorm Fremden sich verkapselt, wird er zum blinden Rest der Welt." (a. a. O., 275) Aufklärung schlägt in eine gegen die Menschen verselbstständigte Gesellschaft, in blindes Fatum, in einen neuen Mythos um. Man könnte somit, analog zur „inversen Theologie", auch von einer Inversion der Gnosis sprechen, die Adorno vollzieht und durch die er der Kritik Bubers und Scholems entkäme. Der Gott, den er denunziert, ist nicht derjenige Israels oder der Schöpfung, sondern vielmehr erweist sich der ferne Lichtgott als heimlicher Geist der bestehenden Gesellschaft, als das nur scheinbar rationale „automatische Subjekt" des ewig zirkulierenden Wertes,[298] der (mit Baermann Steiners Worten) keine Erlösung will. Nicht dem „gereinigten Glauben", der sich vielmehr als „unrein" offenbart, sondern dem zerbrochenen, kafkaesken Subjekt erscheint die Welt „als Hölle aus der Perspektive der Erlösung." (a. a. O., 284) Zwar steht die erlöste Welt der verkehrt eingerichteten auf den ersten Blick dualistisch gegenüber, aber durch die Denunziation des deus absconditus wird dem extramundanen Standpunkt der Boden entzogen und das verstümmelte Subjekt in die Position der erlösten Perspektive gerückt. Diese Verankerung gnostizistischer Weltverneinung *in der Welt* umgeht ein Problem, welches Jonas der antiken und Heideggerschen ‚Gnosis' unter dem Namen „Akosmismus" nachträgt: Alten und neuen Gnostikern komme in der „ruhelosen gegenseitigen Dynamik" zwischen „Geworfenheit" und fern „Vorlaufen zum Tode" die *Gegenwart*, die sinnliche „eigene Dimension des Aufenthalts", abhanden.[299] Die tentativ extramundane Kritik erweist sich dagegen für Adorno immer als gebunden an die Gegenwart, im Sinne leiblicher Erfahrung der Immanenz. Hier tritt vielmehr das Problem auf, dass

298 „Die selbstständigen Formen, die Geldformen, welche der Wert der Waren in der einfachen Zirkulation annimmt, vermitteln nur den Warentausch und verschwinden im Endresultat der Bewegung. In der Zirkulation G[eld]-W[are]-G[eld] funktionieren dagegen beide, Ware und Geld, nur als verschiedene Existenzweisen des Werts selbst, das Geld seine allgemeine, die Ware seine besondere, sozusagen nur verkleidete Existenzweise. Er geht beständig aus der einen Form in die andre über, ohne sich in dieser Bewegung zu verlieren, und verwandelt sich so in ein automatisches Subjekt." (Marx. *Das Kapital.* S. 168 f.).

299 Jonas. *Gnosis, Existenzialismus und Nihilismus.* S. 396.

die Züge der dabei denunzierten Deität undeutlich bleiben und so eine ganz eigene ruhelose Dynamik entsteht: Wenn der von den Menschen unbewusst (re)produzierte Identitätszwang des Wertgesetzes den bösen Gott darstellt, gleicht dieser dem gnostischen Demiurgen, der durch Unwissenheit in die Welt kommt und auf Unwissen (eben das wörtliche Gegenteil von Gnosis) seine Knechtschaft der Menschen gründet.[300] Die „mythische Gottheit" des Kafka-Aufsatzes trägt jedoch dezidiert Züge, die klassisch dem verborgenen Lichtgott zukommen. So verschwimmen die beiden gnostischen Götter bei Adorno ineinander – worin sich der „ganz unmögliche" (GS 4, 283) Standpunkt der „inversen Theologie" anzeigt. Trotz aller Utopie der Erkenntnis findet sich weder in der Immanenz noch in der Transzendenz ein Halt. Die Abwertung des verborgenen Gottes führt nicht zur Nominierung eines neuen guten Prinzips. Vielmehr schlagen beide im Versuch, sie zu identifizieren, beständig ineinander um und es zeigt sich immer wieder bloß das zu Bekämpfende. Adornos Gnosis gewährt nur Erkenntnis des Diabolischen, was übrigens einem Schwerpunkt von Kracauers Kafka-Interpretation nahekommt. Demnach kann es nur Wissen vom Bösen und keinen „Glauben" an es geben, weil es längst da ist, in aller schrecklichen Perfektion. (vgl. KW 5.3, 623) Bleibt vor seinem Angesicht eine Alternative zur vergeblichen Weltflucht? Schon in der *Charakteristik Walter Benjamins* (1950) treibt Adorno die theologische Figur weiter, wenn er den „ontologischen Dualismus von Mythos und Versöhnung" mit Benjamin auflöst: „diese ist die des Mythos." (GS 10.1, 243) Statt einen neuen Lichtgott zu suchen, führt der Weg der profanen Suche nach dem, was mehr als der Fall wäre, schließlich trotz aller Finsternis aus den gnostischen Bildern heraus und noch tiefer in die Tücken der Immanenz hinein. Weiterhin steht hier Kafka Modell.

Odradek, oder: die Rettung der Dinge, die unnütz sind. Adornos Rückgriff auf die Mythologie der Gnosis reagiert auf „die objektive Verstelltheit des Besseren", (GS 10.2, 793) das Schrumpfen der Möglichkeit einer gerechten Welt, deren Herstellung mit dem sich dichter um die Individuen zusammenziehenden sozioökonomischen Zwang immer unwahrscheinlicher erscheint. Dieser Prozess lässt sich nicht umdrehen, höchstens reflexiv überschreiten, wie oben bereits deutlich wurde. Das Subjekt, das die Immanenz als die der

[300] Vgl. zur geschaffenen Welt als „Machtsystem" mit dem Ziel der „Knechtung" durch Unwissenheit und die gegenläufige Macht des Wissens Jonas. *Parerga zum Thema Gnosis*. S. 336.

Hölle erkennt, „objektiviert sich, indem es das letzte Einverständnis aufkündigt." In diesem Sinne schreibt Adorno über das lyrische Ich der Kafkaschen Erzählungen lapidar: „Ihm ist die einzige, schwächste, geringste Möglichkeit dessen, daß die Welt doch nicht recht behalte, die, ihr recht zu geben." (GS 10.1, 284) Die Rede von Selbst-Objektivierung ist hier wörtlich gemeint. Kafka nimmt Entfremdung und Verdinglichung nach Adorno gewissermaßen noch ernster, als sie sind, denkt sie antizipierend zu Ende: „Die Grenze zwischen dem Menschlichen und der Ding-Welt verwischt sich." (a. a. O., 276) Dies überspitzt die Tendenz einer immer weiter gehenden Ökonomisierung und Funktionalisierung menschlichen Lebens, in der Menschen sich zu Recht als Objekte, nicht Subjekte der Gesellschaft erfahren. Diesem Zustand, den die Welt der zu Waren degradierten Dinge mustergültig repräsentiert, in der Leben selbst auf das Niveau instrumentellen Funktionierens und Reagierens herabsinkt, ist für Adorno zugleich der Weg zu seiner immanenten Überwindung negativ eingeschrieben.

> „Totenhaftes wird zur Botschaft der sabbatischen Ruhe. […] Daß die beschädigte Schöpfung nicht mehr sterben kann, ist das einzige Versprechen von Unsterblichkeit, das der Aufklärer Kafka nicht mit dem Bilderverbot ahndet. Es knüpft sich an die Rettung der Dinge; derer, die nicht länger in den Schuldzusammenhang verflochten, die untauschbar, unnütz sind. Auf sie hat es die innerste Bedeutungsschicht des Obsoleten bei ihm abgesehen. […] Die Auferstehung der Toten müßte auf dem Autofriedhof stattfinden." (a. a. O., 286)

Der Prozess der Verdinglichung wird hier mit poetischer Übertreibungskunst so weit zu Ende gedacht, dass man sich unter seinem Resultat schlechthin nichts Sinniges mehr vorstellen kann. Zweifellos gilt: „Nicht an jeder Unmöglichkeit lässt sich dadurch festhalten, dass man sie mit dem Adjektiv des Utopischen versieht."[301] Aber Adornos schwankendes Argument versucht sich auf genau jene Unmöglichkeit zu stützen, nachdem sinnvolle Perspektiven sich als mythische Rationalisierungen des Unheils erwiesen haben. Der ‚mystische' Antinomismus ist an dem vollendet, das im gesellschaftlichen Nomos keinen Zweck mehr erfüllt und „am Wege liegen blieb – gewissermaßen den Abfallstoffen und blinden Stellen, die der Dialektik entronnen sind." (GS 4, 173) Müll und Unnützes – das, was der auf Nützlichkeit ausgerichteten Gesellschaft als

[301] Garcia Düttmann. *So ist es*. S. 18 f.

unverwertbar durch die Netze fiele, zerrieben in der universalen Vermittlung, wäre das letzte Objekt von Hoffnung. Das Unnütze kann auf keine Weise zur Einrichtung einer besseren Gesellschaft beitragen, es ist ohnmächtig und lediglich der Gegenstand theoretischer Kontemplation, dasjenige, um dessen willen die bessere Gesellschaft nötig wäre. In diesem Sinne wäre gegen das „Unendlich viel Hoffnung, nur nicht für uns“ von Brods Kafka der Schlusssatz von Benjamins *Goethes Wahlverwandtschaften* (1922/3) anzuführen: „Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben.“ (BGS I.1, 201) Dieser Satz ist ein ganz eigenes Zentrum der Theologie Adornos.[302] Der Kafka zugeschriebene hoffnungsvolle Blick in die Hoffnungslosigkeit wird von Benjamin und Adorno um eine Hoffnung erweitert, die sich gerade das Hoffnungsloseste als Ausgangspunkt wählt. Es unterliegt zwar der Dynamik der zur zweiten Natur erstarrten Gesellschaft, wird aber von dieser *entweder* dabei so zugerichtet, dass es selbst für sie unbrauchbar wird, *oder* von ihr gar erst hervorgebracht – als unbewusstes, wie nebenbei entstandenes naturgeschichtliches Oberflächenphänomen, das negativ auf seine eigene Überwindung hinweist. Dieser Logik folgt Adornos Säkularisierungs- bzw. Profanisierungspostulat insgesamt, wie auch im zitierten Brief an Benjamin aus dem Jahr 1938: „Es wird mit großartiger Kunst ein Rettungsboot losgelassen; aber die Kunst besteht hauptsächlich darin, es mit Wasser zu füllen und zum Kentern zu bringen. Ich für meinen Teil halte mit Ihnen dafür, daß wenn schon nicht von der Mannschaft, dann doch wenigstens von der Fracht einiges übrig bleiben wird.“ (BW 1, 324 f.) Odradek, jene rätselhafte, unsterbliche Zwirnspule aus Kafkas *Sorge des Hausvaters*, steht bei Adorno für diese Denkfigur.[303] Brieflich deutet er das rätselhafte Wesen 1934 gegenüber Benjamin als völlige

[302] „Mir bleibt nur die Hoffnung um des Hoffnungslosen willen – aber es ist noch so lange bis dahin. So tröste ich mich denn vielmehr mit deiner näheren und faßlichen Messianität“, notiert Adorno offenkundig noch ironisch 1922 auf einen Brief Kracauers an Löwenthal. (Löwenthal/Kracauer. *In steter Freunschaft.* S. 52) Gegenüber Max Horkheimer heißt es dann aber konfessorisch: „Es ist erstaunlich, wie völlig hier die Konsequenzen Ihres ‚Atheismus‘ (an den ich freilich je weniger Glaube, je vollkommener er sich expliziert: denn mit jeder Explikation steigt seine metaphysische Gewalt) solchen aus meinen theologischen Intentionen begegnen […] – könnte ich doch das Motiv der Rettung des Hoffnungslosen als Zentralversuch all meiner Versuche einsetzen, ohne daß mir ein mehr zu sagen bliebe.“ (BW 4.1, 51) Vgl. zum Kontext Sziborsky. *Rettung des Hoffnungslosen*, Brumlik. *Theologie und Messianismus im Denken Adornos*. S. 89 ff.

[303] Vgl. zur Kontextualisierung der Odradek-Interpretation im Dreieck Scholem-Benjamin-Adorno Wasserstrom. *Adorno's Kabbalah*. S. 70 ff.

Überlagerung des Gebrauchs- durch den Tauschwert, was paradoxerweise das einzige verbleibende Denkmodell von Unsterblichkeit abgebe.

> „Gewiß ist Odradek als Rückseite der Dingwelt Zeichen der Entstelltheit, als solches aber eben ein Motiv des Transzendierens, nämlich der Grenzwegnahme und Versöhnung des Organischen und Unorganischen oder der Aufhebung des Todes: Odradek ‚überlebt'. Anders gesagt, bloß dem dinghaft verkehrten Leben ist das Entrinnen aus dem Naturzusammenhang versprochen. […] Nein, so dialektisch ist Odradek, daß von ihm wirklich auch gesagt werden kann ‚so gut wie nichts hat alles gut gemacht'." (a. a. O., 93, vgl. GS 10.1, 276)

Das bejahte Verschwinden des Gebrauchswerts warnt zunächst vor jeder Art regressiver Ökonomiekritik, welche den Tauschwert für falsch hielte und den abgespaltenen Gebrauchswert fetischisierte. Die völlige Entfremdung vom Naturzusammenhang als emanzipatorischer Gehalt, gar als Bedingung der Unsterblichkeit könnte überdies auf technizistische Utopie hinauslaufen. Adorno geht es aber wieder darum, dass die beschriebenen Entfremdungszustände unnütz sind: Nur „totale Zwecklosigkeit dementiert die Totalität des Zweckmäßigen", wie es im Aphorismus *Zauberflöte* der *Minima Moralia* heißt. (GS 4, 256) Die „Seligkeit" ihrer Betrachtung wäre dann „entzauberter Zauber. Was aufleuchtet, ist die Versöhnung des Mythos." Wirklich zwecklos und zugleich selbstzweckhaft wären die „aufleuchtenden Dinge" *erstens*, sofern sie ihres fetischistischen Scheins, der das Subjekt beherrscht, ebenso entkleidet wären wie *zweitens* dem herrschenden Zugriff des ökonomischen ‚Geistes' entzogen. Im Zustand der Versöhnung wäre demnach das kapitalistische Prinzip, alles identisch zu machen, gebrochen, man könne „ohne Angst verschieden sein". (a. a. O., 116) Gerade wo das Andere inkommensurabel anders, als unverwertbar und unnütz erscheint, gemahnt es an die Form, die es in einem Zustand versöhnter Differenz ohne die sublimste Gängelung behalten dürfte.[304] In dieser Hinsicht macht Adorno auch keinen Unterschied zwischen dem Verhalten gegenüber belebter und unbelebter Welt: „Die Fähigkeit, andere und anderes in ihrer Andersheit zu lassen, ist der Prüfstein, an dem Adorno den gesellschaftlichen Zustand misst."[305] Hier zeigt sich eine Idee, die Scholem mit

304 Vgl. Garcia Düttmann. *So ist es*. S. 21–24.

305 Seel. *Adornos Philosophie der Kontemplation*. S. 25. Für Seels Versuch, daraus eine genuine ‚positive' Philosophie Adornos abzuleiten, kenne ich allerdings keine Argumente. Vgl. zum gesuchten Maßstab, der sich als einer der Freiheit erweist, Ritsert. *Der Mythos der nicht-normativen Kritik*.

dem ‚Jüdischen' an Benjamin, Adorno, Bloch und Marcuse identifizierte – dass im erlösten Zustand alle Menschen und *Dinge* „an ihren rechten Ort" gestellt, „um ein winziges" von ihrem Platz gerückt seien.[306] Zu retten wären gerade die Scherben der gefallenen Schöpfung. Dieses Motiv ist einerseits Teil der mikrologischen Erkenntnistheorie, andererseits eschatologisch in einem völlig materialistischen Sinn. Es bezieht sich auf Physisches, auf „die Errettung der äußeren Wirklichkeit" (KW 3), impliziert Transzendenz als erfüllte Immanenz. Diese müsste nur „um ein winziges", und doch darin radikal verändert werden. Die *Denk*möglichkeit dieser paradoxen Figur bestreitet Adorno, nicht umsonst führt seine Reflexion auf diesen Zustand durch das Amorphe und Unnütze: „Nur Denken, das ohne Mentalreservat, ohne Illusion des inneren Königtums seine Ohnmacht sich eingesteht, erhascht vielleicht einen Blick auf eine Ordnung des Möglichen, Nichtseienden, wo die Menschen und Dinge an ihrem rechten Ort wären." (GS 10.2, 471) Dieses Denken hätte die Selbstpreisgabe des Messias an das Böse oder diejenige der Protagonisten Kafkas an die absurde gesellschaftliche Ordnung zum Vorbild. Denn in der Preisgabe geht es in Erfahrung über, deren Begriff bei Adorno im nächsten Kapitel zu besprechen ist. Zuvor muss die skizzierte Erlösungshoffnung an der Grenze von Menschen- und „Ding-Welt" ebenfalls eingeschränkt werden.

In der *Metaphysik*-Vorlesung beschreibt Adorno den Rückzug des Metaphysischen ins Dingliche und Leibliche, indem er Kritik an Samuel Beckett zurückweist, bei dem man es „immer nur wieder mit Urnen, Müllkästen und Sandhaufen zu tun hätte, in denen Menschen zwischen Leben und Tod vegetieren, wie sie übrigens tatsächlich in den Konzentrationslagern vegetiert haben, dieser Spott scheint mir nur ein verzweifelter Versuch, […] abzuwehren: daß es genau hier sitzt, daß es genau darum geht." (NL IV/14, 184)[307] Der Hinweis auf die in den Konzentrationslagern zerstörte Grenze von Leben und Sterben macht das Unromantische des skizzierten Gedankens deutlich.[308] Die Zusammenziehung der Hoffnung in das Schäbigste und Untote hat keine glorreichen

306 Vgl. Kapitel 2.4.

307 Vgl. zu Adorno und Beckett FAB 3.

308 Dies ist aber letztlich bereits für den Kafka-Aufsatz geltend zu machen: „In den Konzentrationslagern des Faschismus wurde die Demarkationslinie zwischen Leben und Tod getilgt. Sie schufen einen Zwischenzustand, lebende Skelette und Verwesende, Opfer, denen der Selbstmord mißrät, das Gelächter Satans über die Hoffnung auf Abschaffung des Todes. Wie in Kafkas verkehrten Epen ging da zugrunde, woran Erfahrung ihr Maß hat, das aus sich heraus zu Ende gelebte Leben." (GS 10, 273).

Versprechen anzubieten, sie ist aus der Not geboren.[309] Das Nicht-Sterben-Können, das verzweifelte Weitermachen zeitigt trotz aller Visionen von Auferstehung bisweilen den Sieg des geschlossenen Immanenzzusammenhangs. Adornos negativ-theologische Motive aus der Kafka-Interpretation werden in der Beckett-Deutung – nach Auschwitz – noch erheblich verstärkt, weil minimiert. Er entdeckt auch hier eine antinomistisch-gnostische „Theologie", aber nicht mehr mit dem Pathos einer Denunziation des Schöpfergottes, sondern bloß noch dessen persiflierte „Grimasse".[310] Bei Beckett sei die äußerste Negativität erreicht. „Als einzige Hoffnung dämmert, daß nichts mehr sei. Auch die verwirft er." (GS 6, 373) Hoffnung glimmt gleichsam bloß noch als Verglühende nach, das messianische Licht scheint nurmehr in der Erinnerung. „Ist das Nichts gleich nichts? Darum geht bei B[eckett] alles. Absolutes Wegwerfen, weil Hoffnung nur dort ist, wo nichts zurückbehalten wird. Die Fülle des Nichts. Dies die Erklärung des Beharrens auf dem Nullpunkt." (FAB 3, 73) Das „absolute Wegwerfen" ist die letzte Stufe des Einzugs in die Profanität. Nur im Zögern, ob „Nichts gleich nichts" sei, klingt eine erinnerte, vergangene Möglichkeit des „anderen" nach. Kein Wort bleibt dabei übrig, das Trost spenden könnte. Hoffnung gedeiht allenfalls noch hinter dem Vorhang des Bilderverbots.

[309] Vgl. Scheit. *Quälbarer Leib.* S. 9 ff.

[310] „Es gibt bei B[eckett] Spuren einer antinomistischen aber markonistischen Theologie wie die von Gott als Sport fan (in ihm kommen die epikurischen Götter zu sich selbst). Aber auch das ist nicht à la lettre zu nehmen, eher eine Grimasse. Oder?" (FAB 3, 63) Der „Sportfan" bezieht sich auf Becketts Roman *Der Namenlose* – für den Hinweis auf diese Stelle danke ich Anna-Verena Nosthoff.

5. Tradition und Erfahrung. Kabbala und *Negative Dialektik*

Das Profanisierungspostulat Adornos verweist einerseits auf den im vierten Kapitel behandelten Verfallsprozess religiöser Hoffnung überhaupt. Zugleich muss es konkret auf die profane Rezeption einzelner religiöser Topoi bezogen werden, auf Denkmodelle und Begriffe, die vor dem Hintergrund dieses Verfalls philosophisch angeeignet werden und sich angesichts des skizzierten Abgrunds bewähren sollen. Das vorliegende Kapitel geht in diesem Sinne von einer Passage in den *Meditationen zur Metaphysik*, dem dritten *Modell* der *Negativen Dialektik* aus. Sie bezieht sich einmal mehr auf die (jüdische) Mystik und deutet diese einmal mehr geschichtsphilosophisch:

> „Man hat beobachtet, daß die Mystik, deren Name die Unmittelbarkeit metaphysischer Erfahrung gegen ihren Verlust durch institutionellen Einbau zu retten hofft, ihrerseits gesellschaftliche Tradition bildet und aus Tradition stammt, über die Demarkationslinien von Religionen hinweg, die einander Häresien sind. Der Name des Corpus der jüdischen Mystik, Kabbala, bedeutet Tradition. Metaphysische Unmittelbarkeit hat, wo sie sich am weitesten vorwagte, nicht verleugnet, wie sehr sie vermittelt ist. Beruft sie sich aber auf Tradition, so muß sie auch ihre Abhängigkeit vom geschichtlichen Stand des Geistes zugestehen." (GS 6, 364)

Hier sind offensichtlich die Themen präsent, die Adorno und Scholem bereits 1939 diskutierten.[311] Scholem hatte geschrieben: „Das Erstaunliche jeder vernünftigen Form von Mystik besteht ja eben in dem rätselhaften Zusammenhang von Tradition und Erfahrung […]. Kabbala heißt nämlich auf Deutsch Tradition […]." (BW 8, 15)[312] An Adornos Begriffen der Tradition und Erfahrung, die ebenfalls zusammenhängen, lässt sich seine philosophische Rezeption der Kabbalaforschung Scholems exemplarisch verfolgen.[313] Dabei soll

[311] Vgl. Kapitel 3.

[312] Vgl. zu Scholems komplexem Traditionsbegriff Weidner. *Gershom Scholem*. S. 152–162.

[313] Max Horkheimers Unterscheidung zwischen traditioneller und kritischer Theorie steht nicht gegen den hier zu entwickelnden Traditionsbegriff, sondern lässt sich, wie bereits Philipp von Wussow (*Logik der Deutung*. S. 234) festgestellt hat, sogar parallel lesen. Horkheimer kritisiert im Text ebenfalls das „Prinzip, fortwährend jeden bestimmten theoretischen Inhalt ‚radikal in Frage zu stellen' und immer wieder von vorne anzufangen", durch das „alle konsequente Theorienbildung" unmöglich werde. (Horkheimer. *Traditionelle und kritische Theorie*. S. 208).

auch, wie Adorno Scholem nach dessen Lektüre des letzteren Buches 1967 mitteilte, „jene Affinität zur Metaphysik, beinahe hätte ich gesagt: zur Theologie" herausgearbeitet werden, „die Sie mit Recht als das zentrale Motiv erkannt haben." (BW 8, 414) Im Folgenden werden nacheinander Adornos Traditions- und Erfahrungsbegriff besprochen – wobei die nötigen Vorgriffe und Wiederholungen die Verzahnungen dieser Begriffe illustrieren – und wieder die darin eingegangene Auseinandersetzung mit Scholem.

5.1 Kabbala heißt Tradition. Zur Geschichte (in) der Erkenntnis

Die Forderung des traditionslosen Anfangs revidieren. Mit „Köln, im Schnellzug, 22.10.1962" ist eine Notiz Adornos *Ad Philosophie und Tradition* datiert. (FAB 8, 23) Darin konstatiert er, ein „Kern" der neueren Philosophiegeschichte – namentlich nennt er Bacon und Descartes –[314] liege in der „Lossage von der Tradition". Diese Abwendung sieht er im Ziel einer „zweifelsfreien Gewißheit", also der Möglichkeit einer per se evidenten philosophischen Einsicht. Die „Wendung" auf solche Gewissheit gehe aber selbst, so Adornos Gegenargument, aus der philosophischen Tradition hervor, jenes Erkenntnisideal sei also historisch konstituiert, d. h. bedingt. Außerdem wohne „den philosophischen Problemen *sachlich* Bedeutung" inne, d. h. in ihrer Sachbezogenheit sei die Immanenz einer vollständigen Selbsttransparenz von Erkenntnis bereits überschritten.[315] Hier hat man an das Intentionslose des Gegenstands zu denken, der nicht in der begrifflichen Struktur erkennenden Bewusstseins aufgeht. Was etwas anderes voraussetzt, ist bedingt, kann jedenfalls nicht unvermittelt durchsichtig sein. Adorno schreibt weiter:

[314] Es wäre, was ich hier nur behaupten kann, aufschlussreich, Adornos *Meditationen zur Metaphysik* mit ihrer Apologie des ontologischen Gottesbeweises heuristisch den Cartesianischen *Meditationes de prima philosophia* (oder Husserls *Cartesianischen Meditationen*) gegenüberzustellen – was auch schon ein Beispiel wäre für Adornos in diesem Kapitel zu entwickelnde These von der ‚traditionalen' Verpflichtung aller Philosophie auf den Kanon der ‚großen' philosophischen Texte, die sie kritisiert.

[315] Einmal mehr erweist sich Adorno hier als Hegelianer: Hegel hatte gegen Kants Vernunftideal geschrieben, dass es „schlechthin sich weigert, etwas, das den Charakter einer Äußerlichkeit hat, in sich gewähren und gelten zu lassen. Das Prinzip der Unabhängigkeit der Vernunft, ihrer Absoluten Selbstständigkeit in sich, ist von nun an als allgemeines Prinzip der Philosophie wie als eines der Vorurteile der Zeit anzusehen." (Hegel. *Enzyklopädie.* S. 146) Ähnlich lesen sich seine Exkurse zu Descartes in der nachfolgenden Jacobi-Kritik. (vgl. a. a. O., 166).

> „Es wäre also die Forderung des traditionslosen Anfangs zu revidieren. Das hat aber die ungeheuersten Konsequenzen für die Metaphysik. Denn deren Negation ist die der Tradition. Und alle Metaphysik ist Tradition. Das Wort Kabbala heißt nichts anderes. Das Hereinnehmen der Geschichte ist die Wahrheit […]. Davon hängt *alles* ab, was ich jetzt noch denken werde." (a. a. O.)

Metaphysik als prima philosophia wäre unter diesen Voraussetzungen in der Tat unmöglich, weil sie kein Erstes, kein zweifelsfreies Fundament mehr bildete.[316] Sie setzte erstens sachlich „etwas" – den Gegenstand ihrer Erkenntnis –, zweitens, ob eingestanden oder nicht, die vorangehende philosophische Tradition voraus (erst recht, wo sie diese kritisiert). Keine Einsicht lässt sich von den Bedingungen, unter denen sie entstand, trennen. Allein der Bezug auf das „Wort Kabbala" scheint an dieser Stelle zunächst überraschend, weil für die Feststellung der Historizität von philosophischer bzw. metaphysischer Erkenntnis unnötig. In Adornos Begriff der Tradition schwingt jedoch stets mit, dass eben Kabbala Tradition bedeute, wie Scholem 1939 mitgeteilt hatte. (BW 8, 15) Insofern ist der „metaphysische" Kanon der Kabbala für Adorno der Beleg dafür, dass es auch eine Metaphysik gebe, welche die Geschichte reflexiv aufnimmt, also auf den generellen Verfallsprozess reagiert. Im Folgenden wird daher Adornos Traditionsbegriff primär an und in seiner Auseinandersetzung mit Scholem dargestellt.[317]

Offenbarung, Tradition, Kommentar. Scholem hatte im Herbst 1961 Frankfurt einen weiteren Besuch abgestattet, um einmal mehr „über das Benjaminmaterial zu sprechen." (BW 8, 252) Dabei dürften aber auch andere Themen zur Sprache gekommen sein. Scholem nämlich sandte Adorno in der Folge auf dessen Bitte hin seinen offenen Brief an den Religionshistoriker

316 Es gibt einige weitere interessante Reflexionen Adornos zu diesem Thema: Die „Erbsünde [!] der prima philosophia" liege darin, „an dem, worüber sie urteilt, alles weg[zu]schneiden, was nicht hineinpaßt", um „nur ja Kontinuität und Vollständigkeit durchzusetzen." (GS 5, 18) Das bedeutet aber keinen Einschnitt in Adornos erklärte Solidarität mit der gestürzten Metaphysik, sondern macht es vielmehr zu einem „der wichtigsten Ziele der materialistischen Dialektik […], die Idee der prima philosophia zu liquidieren und […] eine ultima philosophia an ihre Stelle zu setzen." (Adorno an Alfred Sohn-Rethel, 3. November 1936, in: Adorno/Sohn-Rethel. *Briefwechsel.* S. 11) Die Entfaltung dieses Motivs führt vom Traditionsbegriff fort und fordert eine genaue, auch prognostizierende Deskription der gesellschaftlichen Verhältnisse, welche eben nicht auf Vergangenes zu reduzieren seien. (vgl. Braunstein. *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*. S. 281 ff.).

317 Zum Traditionsbegriff bei Benjamin und Adorno vgl. v. a. Eusterschulte. *Geschichtlichkeit des Gegenwärtigen*.

Hans-Joachim Schoeps von 1937 zu. (vgl. a.a.O., 253ff.) Anlass des offenen Briefes war Schoeps' *Grundlegung einer systematischen Theologie des Judentums* (1932) – in Scholems Augen ein kryptoprotestantisches Projekt. Mit besonderer Schärfe kritisierte er, dass Schoeps „den Juden profangeschichtliches ‚Schicksal'" abspreche, „um es ihnen dann ‚als Deutschen' zuzuerkennen […]." Gegen die vermeintliche Geschichtslosigkeit stellte er die Bedeutung der sich zeitlich fortentwickelnden jüdischen Tradition: „Die Offenbarung ist bei aller Einmaligkeit doch ein *Medium*. Sie ist als Absolutes, Bedeutung Gebendes, aber selbst Bedeutungsloses, das Deutbare, das erst in der kontinuierlichen Bedeutung auf die Zeit, in der Tradition sich auseinanderlegt."[318] Gemeint ist hier zweifellos die mündliche Tora, welche die am Sinai schriftlich gegebene aktualisiert, wie ihre Fortführung in der weiteren exegetischen Tradition. Nur im Medium solcher Kommentierung sei der Bezug auf Ewiges aus der Zeit heraus möglich, denn das „absolut Konkrete" (Schoeps) sei „das Unvollziehbare schlechthin, dessen Absolutheit eben seine unendliche Spiegelung in den Kontingenzen des Vollzugs bedingt."[319] Das Absolute bestünde demnach also nur in der Fülle seiner Vermittlungen durch das Relative oder würde jedenfalls nur in diesen greifbar. Dies ist ein seinerseits ‚absolut' zentraler Punkt in Scholems Theorie der Kabbala: „‚Kabbala heißt Tradition' ist gar keine These mehr, es steht als eine Art Motto an der Schwelle von Scholems Texten."[320]

Adorno begrüßte Scholems Reflexionen „wegen des darin aufgeworfenen Problems der konstitutiven Bedeutung von Tradition, das mich seit geraumer Zeit unter einem ganz anderen Gesichtspunkt – nämlich erkenntnistheoretisch – beschäftigt." Vor allem interessiere ihn an der Schoeps-Kritik die Formulierung zum Konkreten, aber auch die „Polemik" „gegen die existenzielle Sphäre", d.h. gegen die Annahme der Möglichkeit einer unmittelbaren Beziehung zum Absoluten oder auf die Offenbarung. (BW 8, 257)[321] Die Kritik der

[318] Scholem. *Offener Brief.* S. 469 [Hervorhebung im Original], vgl. Schoeps. *Jüdischer Glaube in dieser Zeit.*

[319] Scholem. *Offener Brief.* S. 469 f.

[320] Weidner. *Gershom Scholem.* S. 419, vgl. zu den Hintergründen von Scholems entsprechender Forschung und Theoriebildung auch Kilcher. *Philology as Kabbalah.*

[321] Überhaupt positionierte Adorno seine Kritik der (Fundamental-)Ontologie als Rettung der Theologie: „[…] als ich den ‚Jargon der Eigentlichkeit' schrieb, war ich mir ja bewußt, und habe das auch deutlich genug zum Ausdruck gebracht, daß gerade eine Theologie, die noch eine ist, mit mir dem Nichttheologen, in dieser Sache einig sein müßte." Im selben Dokument kritisiert er den „verängstigten Bewußtseinsstand beider Kirchen […], die, um nur ja nicht hinter dem nach ihrer Ansicht Modernen und in Wahrheit Zurückgebliebenen

Unmittelbarkeit bzw. der Ontologie war ja schon die Wurzel von Adornos Kritik am ahistorischen Begriff der Urerfahrung gewesen.[322] Zweifellos bestehen Differenzen zwischen Scholems Insistieren darauf, dass die Offenbarung nur im Medium der Tradition zugänglich sei, und Adornos Feststellung, eine jede Philosophie und erst recht die Metaphysik verdankten sich der philosophischen Tradition. Der letztere Ansatz ist retrospektiv: Erkenntnis wird durch das (in) ihr Vorausgesetzte, bei aller Bemühung um völlige Selbstevidenz, geprägt und vermittelt, ist also immer auf eine Tradition rückbezogen. Scholem argumentiert dagegen prospektiv: Die Offenbarung wird erst in ihrer Auslegungsgeschichte, das Absolute durch die „unendlichen Spiegelungen in den Kontingenzen des Vollzugs" greifbar. Beide treffen sich erstens in der Kritik jeder Konzeption des Absoluten oder Metaphysischen als zeitlos und zweitens in der Kritik der Vorstellung, man könne zu diesem Absoluten in eine unmittelbare Beziehung treten.

Zeitgleich mit der Übersendung des Offenen Briefes an Adorno im Oktober 1961 kündigte Scholem seinen Eranos-Vortrag *Tradition und Kommentar als religiöse Kategorien im Judentum an,*[323] der ein Jahr später im *Eranos-Jahrbuch* veröffentlicht wurde. Scholem sandte ihn Adorno im Juli 1963 zu, „in der sicheren Erwartung, daß Sie mehr als je einmal auch bei mir auf ihre (dialektischen) Kosten kommen werden. […] Ich schmeichle mir darin einiges, wie es sich gehört, versteckt zu haben, obwohl sonnenklar ausgedrückt." (vgl. BW 8, 290) Was sich im Brief an Schoeps andeutete, formulierte Scholem im esoterischen Kontext des *Eranos-Jahrbuchs* mit noch größerer Deutlichkeit:

> „Nicht das System, sondern der Kommentar ist die legitime Form, unter der die Wahrheit entwickelt werden kann. […] Im Judentum wird die Tradition das reflektive Element, das sich zwischen das Absolutum des göttlichen Wortes, welches die Offenbarung ist, und dessen Empfänger stellt. Sie setzt damit ein Fragezeichen hinter die Möglichkeit einer unmittelbaren Beziehung zum Göttlichen. Anders gesagt: Kann das göttliche Wort uns unvermittelt treffen, und kann es unvermittelt

zurückzubleiben, auch bereit sind, Phänomene zu schlucken, die Hohn sind auf all das, was die Theologie je dachte und womit ich im Grunde mich verbundener weiß als Heidegger e tutti quanti es sein könnten." Adorno an Walter Hoeres, 22. Dezember 1964 (TWAA, Br 649/16).

322 Vgl. Kapitel 3.2 im Abschnitt „Urerfahrung und verdinglichtes Bewusstsein".

323 Vgl. Scholem. *Tradition und Kommentar*, auch in: ders. *Über einige Grundbegriffe des Judentums*. S. 90–120.

> vollzogen werden? Erfordert es im Sinn der hier dargelegten Annahmen, wie sie die jüdische Tradition gemacht hat, nicht eben seine Vermittlung im Medium dieser Tradition, um überhaupt erfahrbar zu werden? Für das rabbinische Judentum lautet die Antwort auf diese Frage: Ja."[324]

Die Kabbalisten freilich waren in Scholems Deutung diejenigen, die diese Dialektik von Offenbarung und kommentierender Tradition weit über das rabbinische Judentum hinausgehend radikalisierten und zu sich selbst kommen ließen. Scholems oben behandelte Kafka-Deutung lässt sich übrigens von diesem Traditionsbegriff her verstehen: Kafka ist Kommentator in einer Zeit, in der die Offenbarung nicht mehr gedeutet werden kann und verstummt scheint.[325] „Die *Unvollziehbarkeit* des Geoffenbarten ist der Punkt, an dem aufs Allergenaueste eine *richtig* verstandene Theologie […] und das was den Schlüssel zu Kafkas Welt gibt, ineinanderfallen."[326] In dieser Lage befindet sich letztlich auch Adorno.

Dialektik der Tradition. Der eben zitierte Vortrag über Offenbarung und Tradition war erneut Thema von beider Diskussion, als Adorno im Juni 1965 an einem Text *Über Tradition* ([11966] GS 10, 310–320) arbeitete. (vgl. BW 8, 352–359) Am 20. des Monats schrieb er nach Jerusalem: „Einiges aus meinen eigenen Sachen über Tradition und Erkenntnis kann ich ihnen vielleicht in Sils vorlesen, aus den ‚Metaphysischen Reflexionen', die den Schluß meines Buches [der *Negativen Dialektik*, d. Verf.] bilden werden." (a. a. O., 359) Wie sehr ihn das Thema beschäftigte, zeigt die im selben Sommer gehaltene Vorlesung *Metaphysik. Begriff und Probleme*. In der letzten Sitzung dieser Vorlesung taucht erneut die Kabbala bzw. die Mystik auf und deren Kommentar- und Traditionsbewusstsein wird betont. Dieser Erkenntniskonzeption stellt Adorno wieder Descartes und Bacon als erste Protagonisten der neueren Philosophiegeschichte mit „heftigsten Invektiven gegen die Tradition" gegenüber. (NL IV/14, 216, vgl. NL IV/2, 186 f.) Inzwischen sei man in der philosophischen wie naturwissenschaftlichen Bildung „an einen unversöhnlichen Gegensatz von Tradition und Erkenntnis gewöhnt." Was man nicht aus erster Hand habe, so die herrschende Vorstellung, sei gegenüber der

[324] Ders. *Tradition und Kommentar*. S. 29, 32 f.
[325] Vgl. Kapitel 4.2 im Abschnitt „Kafka bei Scholem und Adorno".
[326] Scholem an Benjamin, 17. Juli 1937. (Benjamin/Scholem. *Briefwechsel*. S. 157 f.) Vgl. Mosès. *Zur Frage des Gesetzes*, Alter. *Tradition und Moderne*.

„Unmittelbarkeit lebendiger Erfahrung zu verwerfen“, traditionale Elemente würden als autonomer Erkenntnis abträglich betrachtet. (NL IV/14, 216) Das in diesem Ideal implizierte Erkenntnissubjekt sei als „actus purus“ jedoch eine Abstraktion vom realen Subjekt. Im Gegensatz dazu stehe der Kommentar-Charakter mystischer Einsichten. Adorno fährt fort:

> „.[…] daß jenes Moment, das ich Ihnen immer wieder unter dem Motiv des Vermitteltseins des Gedankens vorgetragen habe, daß das eben in diesem traditionalen Moment von Erkenntnis steckt, also in der impliziten Geschichte, die in einer jeden Erkenntnis enthalten ist. Und es ist wahrscheinlich (möchte ich heute jedenfalls denken) so, daß die entscheidende Schwelle gegenüber dem positivistischen Denken darin liegt, ob der Gedanke dieses unabdingbar traditionalen Moments in sich selbst mächtig wird, ob die Erkenntnis es in sich reflektiert oder ob sie es einfach verleugnet, – was selbstverständlich nicht behaupten will, daß die Erkenntnis diesem traditionalen Moment sich einfach überlassen kann.“ (a. a. O., 217)

Hier tritt zu den epistemologischen Positionen, gegen die Adorno seine Betonung des ‚traditionalen Moments‘ philosophischer Erkenntnis richtet, der Positivismus hinzu, der nur auf die Oberfläche der Dinge gehe. Außerdem wird das Ziel der Wendung aufs Historische präzisiert: Es gehe um die Reflexion dieses Traditionalen, nicht darum, sich ihm zu „überlassen“. Der konsequente Dialektiker lässt sich freilich nicht auf Identifikationen festlegen, erst recht nicht mit Vergangenem, das (ebenso wie das Gegenwärtige durch es) nur durch das Gegenwärtige vermittelt verfügbar ist. Eine etwaige Reduktion des Bestehenden auf seine Geschichte ist ebenso unmöglich wie ihre Ausblendung. In den 1966 erschienenen Thesen *Über Tradition* behandelt Adorno die Berufung auf Tradition kritischer bzw. entwickelt diese dialektische Figur auch von der anderen Seite: „Schlechter Traditionalismus“ greife nach Unwiederbringlichem, setze Distanzen herab. Hier wird die Position, die sich „geschichtslos, als reiner Anfang dünkt“ und deshalb „erst recht Beute der Geschichte“ wird, als ebenbürtiger Widerpart der „autoritätsgläubige[n] Berufung auf Tradition“ behandelt. (GS 10, 314) So stehe der Umgang mit Tradition in der Gegenwart vor einer Aporie: „Keine [Tradition] ist gegenwärtig und zu beschwören; ist aber eine jegliche ausgelöscht, so beginnt der Einmarsch in die Unmenschlichkeit.“ (a. a. O., 315) Tradition, die hier sowohl unumgänglich als auch unzugänglich erscheint, ist nur in der Reflexion auf

ebendieses Dilemma zu haben: „Wiederzukehren vermag Tradition einzig in dem, was sich ihr versagt." (a. a. O.) Wenn Tradition unwiederbringlich dahin ist, besteht die Treue zu ihr nur negativ, im kritisch-reflexiven Verhalten zu ihren einzelnen Inhalten, die so aufgehoben werden können. In Bezug auf die Tradition der Philosophie konkretisiert Adorno diese Reflexionen in der *Negativen Dialektik*: „Keine Frage könnte nur gefragt werden, in der Wissen vom Vergangenen nicht aufbewahrt wäre und weiterdrängte." (GS 6, 63) Die „innere Historizität" des Denkens sei Tradition, Letztere damit eine Art von transzendentaler Erkenntnisbedingung. Wie aber ihrer habhaft werden? Adorno besinnt sich dafür zunächst auf das materielle Medium philosophischer Tradition – den Text.

> „Die Methexis der Philosophie an der Tradition wäre aber einzig deren bestimmte Verneinung. Sie wird gestiftet von den Texten, die sie kritisiert. An ihnen, welche die Tradition ihr zuträgt, und die die Texte selbst verkörpern, wird ihr Verhalten der Tradition kommensurabel. Das rechtfertigt den Übergang von Philosophie an Deutung, die weder das Gedeutete noch das Symbol zum Absoluten erhöht, sondern, was wahr sei, dort sucht, wo der Gedanke das unwiederbringliche Urbild heiliger Texte säkularisiert." (GS 6, 64)

Die philosophische Tradition ist also die lange Reihe der kanonischen philosophischen Texte, die über die Zeiten deutend ausgelegt und kritisiert werden – trotz aller hier verhandelten Überlegungen Adornos ist etwa dessen Metaphysik-Vorlesung zu zwei Dritteln Aristoteles-Exegese. Die Figur der „bestimmten Verneinung" meint die Hegelsche der bestimmten Negation, in der das Ergebnis des Widerspruchs gegen eine Position nicht einfach nichts ist, sondern einen neuen Gegenstand bzw. eine neue Problemstellung hervorbringt, was einen steten Prozess der Selbstprüfung und -kritik des Bewusstseins in Gang setzt. Für Adorno entsteht dabei keine neue Position, der Traditionsbezug ist im Modus der Kritik vorzunehmen – falsum index sui et veri.[327] Dasselbe reklamiert Adorno übrigens in der *Ästhetischen Theorie* für die Kunstkritik:

[327] Adorno bemerkte gegenüber Bloch, dass, „was sich als ein Falsches konkretisiert, immer zugleich hinweist auf das, was sein soll […]: Falsum – das Falsche – index sui et veri. Das heißt, vom Falschen, d. h. von dem als falsch Kenntlichen aus bestimmt sich das Wahre. Und so wenig wir wissen, wie das Richtige wäre, so genau wissen wir allerdings, was das Falsche ist." (Adorno/Bloch: *Etwas fehlt.* S. 362, vgl. GS 10.1, 257, GS 10.2, 793, GS 14, 348) Und in der Vorlesung zur *Einführung in die Dialektik*: „Lassen Sie mich es einmal so ausdrücken, nach Analogie zu einer theologischen Redeweise, daß der Wahrheitsbegriff der Dialektik ein negativer Wahrheitsbegriff sei, so wie es eine negative Theologie gibt." (NL IV/2, 269).

„Die Tradition ist nicht abstrakt zu negieren, sondern unnaiv nach dem gegenwärtigen Stand zu kritisieren: so konstituiert das Gegenwärtige das Vergangene." (GS 7, 67) Dies lässt sich auch an den Kontinuitäten und Brüchen der Philosophiegeschichte evident machen – nicht zuletzt Adornos eigenes Verhältnis zu Kierkegaard oder Husserl ist das der kommentierenden Aneignung im Modus der Kritik. Mit dem „Übergang von Philosophie an Deutung" (GS 6, 64) rekurriert er auf sein zentrales methodisches Paradigma – Deutung, die das Vorgefundene nicht erforschen, sondern in immer neue Konstellationen bringen will, bis das Intentionslose bzw. Nicht-Identische aufleuchtete. Dies ist eine Position, die sich auf das Einzelne konzentriert und dessen Subsumierung unter symbolische Allgemeinbegriffe hinterfragt.[328] Deutung erscheint *hier* vor allem als Text-Deutung. Einerseits ist also die retrospektive Kritik der Tradition aus der Gegenwart gefragt, andererseits warnt der Traditionsbegriff vor selektiv-beliebiger Auswahl zwecks Aktualisierung. „Um sagen zu können, was ist, muss Deutung hinausgehen über das, was ist, doch hierzu bedarf sie einer extremen Gebundenheit an das, was ist. So wird das Prinzip der Buchstäblichkeit, als Strenge des Objektbezugs gegen einen falschen Subjektivismus […] verteidigt."[329] Der Bezug auf das „Urbild" heiliger Texte, die die Deutung säkularisiere, legt das in der Sache Gemeinsame mit Scholem offen. Adorno bildet sein Modell der Tradition nach demjenigen Scholems, nach dem der kommentierenden Auslegung des Offenbarten, „denn noch Gott selbst ist ja Tora, und die Erkenntnis kann nicht hinausführen."[330] Der heilige Text ist offenbart, es ist also evident, dass er sinnvoll ist, doch nur in der Deutung ist sein Inhalt überhaupt verfügbar. Dieses von Scholem dem Judentum allgemein zugeordnete Prinzip konvergiert in der Tat mit Adornos Präferenz des Fragments und des Essays gegenüber der systematischen Abhandlung.[331] Formal sind seine Texte dabei offensichtlich keine strengen Textkommentare. „Kommentarisch" ist seine Philosophie als Denk-, nicht als Textform.[332] Doch bedarf nicht nur der Text des Kommentars, sondern vor allem muss sich der Kommentar auf einen Text beziehen. Der negative Dialektiker kann indes an keine Offenbarung glauben, seine Philosophie ‚säkularisiert' deshalb das zu kommentierende religiöse ‚Urbild', worauf im Kapitel 5.2

[328] Vgl. Kapitel 3.1.
[329] Wussow. *Logik der Deutung*. S. 226.
[330] Scholem. *Zehn unhistorische Sätze über Kabbala*. S. 265.
[331] Vgl. Kapitel 1.2.
[332] Wussow. *Logik der Deutung*. S. 240 ff.

ausführlicher eingegangen wird. So kann Adorno jedenfalls in den *Meditationen zur Metaphysik* dann den Umstand, dass Kabbala Tradition bedeute, (vgl. GS 6, 364) gegen die Vorstellung einer zeitlosen Metaphysik in Stellung bringen.

> „Einer der mystischen Impulse, die in Dialektik sich säkularisierten, war die Lehre von der Relevanz des Innerweltlichen, Geschichtlichen für das, was die traditionelle Metaphysik als Transzendenz abhob, oder wenigstens, minder gnostisch und radikal, für die Stellung des Bewußtseins zu den Fragen, welche der Kanon der Philosophie der Metaphysik zuwies." (a. a. O., 354)

In der formalen Nähe und inhaltlichen Distanz zu Scholems Traditionsbegriff exemplifiziert sich der Anspruch von Adornos Profanisierungspostulat, d. h. der Versuch, mystische Motive in äußerster Ursrpungsferne aufzunehmen.

Profane und heilige Texte bei Walter Benjamin. Die Elemente von Scholems Traditionsbegriff wie die Idee des kommentierenden Philosophierens finden sich bei Adorno nicht erst nach 1962. Nicht nur hatte er die entsprechenden Hinweise Scholems ja bereits 1939 erhalten,[333] sondern sie verweisen wiederum auf den gemeinsamen Dritten – Benjamin. Schon 1950 trug Adorno in seiner *Charakteristik Walter Benjamins* an letzteren dieselbe Figur kritisch heran:

> „Die Beziehung von Philosophie auf je kodifiziert vorliegende Lehrmeinung ist ihrer großen Tradition weniger fremd, als Benjamin glauben mochte. Zentrale Schriften oder Partien von Aristoteles und Leibniz, von Kant und Hegel sind ‚Kritiken', nicht nur implizit, […] sondern als spezifische Auseinandersetzungen. Erst als die zur Branche zusammengeschlossenen Philosophen des eigenen Denkens sich entwöhnten, glaubte ein jeder dadurch sich decken zu müssen, daß er vor der Erschaffung der Welt anfing […]." (GS 10.1, 244)

Zugleich aber sieht Adorno genau das geforderte Philosophiemodell bei Benjamin bereits vorliegen. Schon 1950 gilt es ihm als säkulare Konstruktion nach dem Vorbild Kabbala:

> „Auf jeden Fall hat er [Benjamin, d. Verf.] an der Kabbala seinen Begriff des heiligen Textes orientiert. Philosophie bestand ihm wesentlich aus Kommentar und Kritik […] Die Idee des heiligen Textes transponierte er in eine Aufklärung, in die

[333] Vgl. Kapitel 3.2 im Abschnitt „Das Erstaunliche jeder vernünftigen Form von Mystik".

> umzuschlagen nach Scholems Aufweis die jüdische Mystik selber sich anschickte. Sein Essayismus ist die Behandlung profaner Texte, als wären es heilige.“ (a. a. O., 244 f.)

Die Behandlung profaner als heiliger Texte wird unten noch besprochen – hier sei also zunächst der Ursprung bei Benjamin betrachtet: Adornos dialektischer Traditionsbegriff, kommentierende Deutung nach dem säkularisierten „Urbild“ der Exegese, ist also zweifellos an Scholems Begriff der Offenbarung geschärft worden, die nur im Medium der Auslegung ihre Bedeutung gewinnt. Beide erinnern aber letztlich an Ideen Walter Benjamins.[334] Dessen 1923 erschienener Aufsatz *Die Aufgabe des Übersetzers* läuft in der Tat auf einen Begriff des heiligen Textes hinaus, der (im Gegensatz zu profanen Texten) „übersetzbar schlechthin“ sei, „strömende Offenbarung“, die „virtuell“ bereits auf ihre Übersetzung angelegt sei.[335] In der Aphorismensammlung *Einbahnstraße* (entstanden ab 1924, publiziert 1928) deutet Benjamin den heiligen Text als stets zu aktualisierende, pure Potenzialität, das ewige Rauschen der Blätter im Gegensatz zu „rechtzeitig“, aber einmalig fallenden Früchten. Dieser Text erfordert Kommentar und Übersetzung.[336] Hier sei das Thema auf diese Andeutungen beschränkt, da sich der Traditionsbegriff Scholems und Adornos fraglos auch von der Vorlage Benjamin entfernt hat, schon insofern es hier weniger um Übersetzung als um die epistemologische Bedeutung des Kommentars bzw. der Kritik geht. Beide bleiben in ihrer Priorisierung der Historizität gegenüber einer unabänderlich gegebenen bzw. zweifelsfreien

[334] Vgl. dazu nochmals Eusterschulte. *Geschichtlichkeit des Gegenwärtigen* sowie im Folgenden auch Auerochs. *Text und Kommentar bei Walter Benjamin*.

[335] Im heiligen Text nämlich, so Benjamin in *Die Aufgaben des Übersetzers*, habe „der Sinn“ aufgehört, „die Wasserscheide für die strömende Sprache und die strömende Offenbarung zu sein. Wo der Text unmittelbar, ohne vermittelnden Sinn, in seiner Wörtlichkeit der wahren Sprache, der Wahrheit oder der Lehre angehört, ist er übersetzbar schlechthin. […] Ihm gegenüber ist so grenzenloses Vertrauen von der Übersetzung gefordert, daß spannungslos wie in jenem Sprache und Offenbarung so in dieser Wörtlichkeit und Freiheit in Gestalt der Interlinearversion sich vereinigen müssen. Denn in irgendeinem Grade enthalten alle großen Schriften, im höchsten aber die heiligen, zwischen den Zeilen ihre virtuelle Übersetzung.“ (BGS IV.1, 21) Benjamin hält zumindest in dieser ersten, früheren Äußerung im Gegensatz zu Scholem und Adorno am Unmittelbarkeitsanspruch der heiligen Texte fest, sieht diese aber bereits auf Übersetzung und Kommentar verwiesen.

[336] „Kommentar und Übersetzung verhalten sich zum Text wie Stil und Mimesis zur Natur: dasselbe Phänomen unter verschiedenen Betrachtungsweisen. Am Baum des heiligen Textes sind beide nur die ewig rauschenden Blätter, am Baume des profanen die rechtzeitig fallenden Früchte.“ (a. a. O., 92 – vgl. Weidner. *Walter Benjamins Erfahrungen*).

Einsicht aber noch einem weiteren Gedanken Benjamins treu, der hier zum Schluss dieses Kapitels skizziert werden soll.

Eingedenken. Im Nachwort zu Scholems Aufsatzband *Walter Benjamin und sein Engel* schreibt der Benjamin- und Adorno-Herausgeber Rolf Tiedemann:

> „Noch möglich ist einzig, daß die Toten nicht ganz vergessen werden; daß ihr Gedächtnis wachgehalten wird. Bei einigen Juden, die alle große Schriftsteller deutscher Sprache sind: zuerst wohl bei Bloch, dann bei Benjamin und Adorno und eben bei Scholem, finden wir ein Wort, das kein deutsches Wörterbuch kennt: Eingedenken."[337]

Der Gestus des Eingedenkens, der über bloße Erinnerung hinaus Gedächtnis wach halten will, steht im Innersten von Scholems und Adornos Traditionsbegriff. Treffender noch als die Figur der bestimmten Negation charakterisiert er die Art und Weise, wie die verlorene Tradition bei Adorno angeeignet wird. So sehr die Gegenwart geschichtlich konstituiert ist, so sehr wird die Geschichte in ihrer Vergegenwärtigung auch transformiert: Die Tradition geht nicht nur in die Erkenntnis ein, sondern wird von der Letzteren verwandelnd angeeignet, wodurch das Vorausgegangene zumindest virtuell den Charakter des unabänderlich Vergangenen verliert und in eine Konstellation mit den gegenwärtigen Fragen tritt. Geschichte ist, so Benjamin im *Passagenwerk*, „nicht allein eine Wissenschaft sondern nicht minder eine Form des Eingedenkens […] Was die Wissenschaft ‚festgestellt' hat, kann das Eingedenken modifizieren." Präziser: Die Haltung des Eingedenkens könne „das Unabgeschlossene (das Glück) zu einem Ab[ge]schlossenen und das Abgeschlossene (das Leid) zu einem Unabgeschlossenen machen. Das ist Theologie […]." (BGS V.1, 589) Das eingedenkende Bewusstsein steht der Geschichte nicht distanziert gegenüber, sondern sieht sich den Leiden und Sehnsüchten der Vergangenheit verpflichtet. In seinen Thesen *Über den Begriff der Geschichte* schreibt Benjamin diese Haltung den Juden zu, denen es verboten gewesen sei, „der Zukunft nachzuforschen. Die Thora und das Gebet unterweisen sie dagegen im Eingedenken. […] Den Juden wurde die Zukunft aber darum doch nicht zur homogenen und leeren Zeit. Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias

[337] Tiedemann. *Erinnerung an Scholem*. S. 214. Vgl. Mosès. *Eingedenken und Jetztzeit*, Marchesoni. *Walter Benjamins Konzept des Eingedenkens*, vgl. ebd. auch zur Vorgeschichte des Begriffs bei Bloch. Zur weiteren Rolle des Eingedenkens in der kritischen Theorie vgl. Schmid Noerr. *Das Eingedenken der Natur im Subjekt.*

treten konnte." In die „Jetztzeit" sind dadurch, dass sie mit einer bestimmten vergangenen Epoche in eine Konstellation treten kann, „Splitter der messianischen" Zeit „eingesprengt", so Benjamin. (BGS I.2, 704) Versteht man Adornos und Scholems Traditionsbegriff in diesem Sinne, verliert er den Charakter eines bleischweren textlichen Erbes, das man immer auch noch mit bedenken müsste. Der rote Faden der Tradition wäre vielmehr ein soteriologischer: Die historische Zeit ist hier nicht als homogener Fluss, sondern als Ansammlung heterogener „Splitter" konzipiert. Diese Splitter – und nichts anderes sind auch die Gehalte der laut Adorno unter „Trümmern" begrabenen Tradition – können eine Konstellation mit Fragen der Gegenwart bilden und verlieren dadurch den Charakter des bloß Historischen. Dadurch, dass die Anliegen der Vergangenheit in der Gegenwart potenziell beerbt werden könnten, wäre es möglich, die erinnerten Sehnsüchte, Versprechen und Wahrheitsgehalte doch noch einzulösen, ja: zu erlösen.[338] Diese Aktualisierung des scheinbar Abgeschlossenen impliziert das Bild einer Vergangenheit, die letztlich lebendig ist, sie wird nicht nur bedacht, sondern auch „erfahren". (a. a. O.) Diesen Zusammenhang hat Adorno festgehalten, wenn er zur Frage „wie Denken, das der Tradition sich entäußern muß, verwandelnd sie aufbewahren könne", anstelle einer Antwort schreibt: „Nichts anderes ist geistige Erfahrung." (GS 6, 64) Eine Aneignung der Tradition im Sinne des Eingedenkens macht das Vergangene gegenwärtig erfahrbar. „Das Erstaunliche jeder vernünftigen Form von Mystik besteht ja eben in dem rätselhaften Zusammenhang von Tradition und Erfahrung", hatte Scholem ihm wie schon zitiert 1939 mitgeteilt. Er führte aus, stets hätten selbst „die größten Visionäre" unter den Kabbalisten nichts mehr als „den Kommentar-Charakter ihrer Einsichten" betont. (BW 8, 15) Der Begriff der (als „Kommentar" verstandenen) Erfahrung komplettiert den Bezug zur Tradition, er soll im Rahmen von Adornos Kabbala-Interpretation die eigentliche mystische Visions- und Erlebnisdimension bezeichnen.

[338] Vgl. dazu die *Ästhetische Theorie*: „Einer befreiten Menschheit sollte das Erbe ihrer Vorzeit, entsühnt, zufallen. Was einmal an einem Kunstwerk wahr gewesen ist und durch den Gang der Geschichte dementiert ward, vermag erst dann wieder sich zu öffnen, wenn die Bedingungen verändert sind, um derentwillen die Wahrheit kassiert werden mußte […]." (GS 7, 67).

5.2 Metaphysische Erfahrung. Ein Vorschein von Versöhnung?

Das Glück und das Risiko, auf die Erfahrung setzen. Adornos Ablehnung jeder Konzeption von zweifelsfreier Gewissheit richtet sich auch gegen die erkenntnistheoretische Annahme, gedanklich bzw. begrifflich sei die Welt zureichend erfassbar. Sein Erfahrungsbegriff[339] versucht dem Umstand Rechnung zu tragen, dass das Objekt sich nicht in Denkbestimmungen auflösen lässt, es erweist sich dem Erkenntnissubjekt immer zumindest ein Stück weit als inkommensurabel. Dies beansprucht Adorno nicht als exklusive fachphilosophische Einsicht, vielmehr beruft er sich auf die alltägliche Erfahrung:

> „Die von der traditionellen Erkenntniskritik am Objekt ausgemerzten und dem Subjekt gutgeschriebenen Qualitäten verdanken in der subjektiven Erfahrung sich dem Vorrang des Objekts. […] Ihre Erbschaft fiel einer *Kritik* der Erfahrung zu, welche deren eigene geschichtliche Bedingtheit, schließlich die gesellschaftliche erreicht." (GS 10.2, 747, kursiv d. Verf.)[340]

Der Vorrang des Objekts stellte sich angemessen ein, wenn das identifizierende Denken schwiege und die Sache selbst sich dem Subjekt mitteilen könnte. Das erkennende bzw. erfahrende Individuum verhält sich also mimetisch zum Gegenstand. Adornos Denken verzichtet diesem Anspruch nach „auf allen Schein der Sicherheit geistiger Organisation, auf Ableitung, Schluß und Folgerung, und gibt sich ganz dem Glück und Risiko ein, auf die Erfahrung zu setzen und ein Wesentliches zu treffen." (GS 11, 682) Der Erfahrung soll zufallen, was im Identitätsprinzip der Begriffe – Produkt des gesellschaftlichen Idenitätszwangs – nicht aufgeht. Dem begrifflichen Denken erscheint dieses Nicht-Identische als Widerspruch, und an dessen annäherungsweiser Klärung entwickelt sich negative Dialektik als philosophisches Verfahren. Sie versucht „volle, unreduzierte Erfahrung im Medium begrifflicher Reflexion", (GS 6, 25) also in immer neue Worte zu kleiden, was erfahren wurde. „Eigentlich denkt der Denkende gar nicht, sondern macht sich zum

339 Vgl. dazu u.a. Dumbadze/Hesse. *Unreglementierte Erfahrung*, Negt. *Adornos Theorie der Erfahrung*, Kirchhoff. *Die Möglichkeit als eine der Wirklichkeit fassen*, Angermann. *Beschädigte Ironie*. S.199–223, speziell zum Erfahrungsbegriff im Rahmen der „Metaphysik des Kleinsten" Liedke. *Zerbrechliche Wahrheit*. S.55–106.

340 Die Rücksicht auf den Vorrang des Objekts entspricht dem oben ausgeführten philosophischen Programm der Deutung des Intentionslosen, vgl. dazu Kapitel 3.1. Die gesellschaftliche Bedingtheit der individuellen Erfahrung wurde oben ebenfalls bereits berührt, und zwar in der Kritik der Urerfahrung, vgl. Kapitel 3.2.

Schauplatz geistiger Erfahrung, ohne sie aufzudröseln." (a. a. O., 21) Subjekt und Objekt begegnen einander dabei aber niemals unmittelbar, beide sind sowohl im Erkenntnisakt durcheinander konstituiert als auch bis ins Innerste gesellschaftlich und historisch geformt.[341] Erfahrung ist immer auch die der Gesellschaft.[342] Der bürgerlichen Subjektkonstitution ist überdies die kapitalistische Form des Äquivalententauschs eingeschrieben, d. h. die moderne Vernunft, wie sie der gesellschaftliche Identitätszwang zurichtet, strebt a priori danach, Dinge quantifizierend einzuordnen, zu vergleichen und austauschbar zu machen. Sie vermag das individuelle Objekt als solches so wenig zu erfassen wie die notwendigerweise mit allgemeinen Wörtern operierende Sprache. Ein deduktives metaphysisches System wäre für Adorno nur eine (wie auch immer unbewusste) geistige Konstruktion nach der Schablone dieser sich selbst zum Mythos gewordenen gesellschaftlichen Organisationsprinzipien. Einer deterministischen Perspektive auf diese sozioökonomische Präformation von Subjekt und Objekt entzieht er sich, indem er gegen die ideologische Verblendung die *individuelle* Erfahrung stark macht. Nach Martin Seels Formulierung erstrebt er letztlich „eine Synthese aus Marx und Proust […] [,] eine Gesellschaftsanalyse, die in ihren allgemeinsten Betrachtungen stets die Erfahrungs- und Erinnerungsfähigkeit des Individuums im Auge hat."[343] Auf der Ebene der individuellen Erfahrung wird für Adorno die Totale der Gesellschaft – zumindest in der Tendenz – gebrochen, gerade *weil* die individuellen Erfahrungen nicht isoliert, sondern immer mit denen der Menschheit

[341] Auch in Adornos Erfahrungsbegriff ist seine Auseinandersetzung mit Hegel (und dessen Kantkritik) allgegenwärtig: „Die Wissenschaft dieses Wegs ist Wissenschaft der *Erfahrung*, die das Bewußtsein macht; die Substanz wird betrachtet, wie sie und ihre Bewegung sein Gegenstand ist." (Hegel. *Phänomenologie*. S. 38) Adorno will jedoch über Hegel hinausgehen: Philosophie „wäre nichts anderes als die volle, unreduzierte Erfahrung im Medium begrifflicher Reflexion; sogar die ‚Wissenschaft von der Erfahrung des Bewußtseins' degradierte die Inhalte solcher Erfahrung zu Exempeln der Kategorien." (GS 6, 25) Es gelte, den Erfahrungsbegriff zu „befreien von seinen idealistischen Präsuppositionen […]. Die Inhalte solcher Erfahrung sind keine Exempel für Kategorien, sondern sie werden gerade dadurch relevant, daß an ihnen jeweils ein neues aufgeht". Gleichzeitig beansprucht Adorno mit seiner Theorie der geistigen bzw. metaphysischen Erfahrung „in einer etwas vertrackten, dialektischen Weise auch eine Rettung des Empirismus […] während der Fehler des gesamten gängigen Empirismus […] mir der zu sein scheint, daß diese empiristische Philosophie als Erkenntnistheorie genau die Möglichkeit einer Erfahrung des Anderen, prinzipiell neuen abschneidet". (NL IV/16, 123).

[342] Vgl. Braunstein. *Die Erfahrung der Gesellschaft*.

[343] Seel. *Adornos Philosophie der Kontemplation*. S. 25.

vermittelt seien. Das illustriert er an einer Stelle an der Erfahrung von Glück, auf die ich noch ausführlicher zu sprechen komme:

> „Nicht absolut geschlossen ist der Weltlauf, auch nicht die absolute Verzweiflung; diese ist vielmehr seine Geschlossenheit. So hinfällig in ihm alle Spuren des Anderen sind; so sehr alles Glück durch seine Widerruflichkeit entstellt ist, das Seiende wird doch in den Brüchen, welche die Identität Lügen strafen, durchsetzt von den stets wieder gebrochenen Versprechungen jenes Anderen. Jegliches Glück ist Fragment des ganzen Glücks, das den Menschen sich versagt und das sie sich versagen. […] Untilgbar am Widerstand gegen die fungible Welt des Tausches ist der des Auges, das nicht will, daß die Farben der Welt zunichte werden." (GS 6, 396 f.)

Die wenn auch stets vergängliche Erfahrung von Glück entzieht sich der Herrschaft der instrumentellen Vernunft.[344] Die mythische Geschlossenheit des Weltlaufs ist eine gewaltsam, wenn auch triumphal erfolgreich gegen das Heterogene durchgesetzte Lüge – in genau diesem Sinne ist der berühmte Satz „Das Ganze ist das Unwahre" (GS 4, 55) zu verstehen – und in den nicht identisch zu machenden „Brüchen" deutet sich die Möglichkeit einer ‚anderen', erst einzurichtenden Welt an.[345] Wenn Adorno von „metaphysischer Erfahrung"[346] spricht, ist damit kein spezieller Typus von Erfahrung gemeint, sondern geradezu ihr Idealbild, wie Christine Kirchhoff ausführt: „Die Möglichkeit, die Sache dennoch zu treffen, ist als Gegenstück zum Begriff formuliert […] metaphysische Erfahrung bringt die Einzigartigkeit, die unter Bedingungen der allgemein durchsetzenden Warenförmigkeit aus den Augen

[344] Dass die Glückserfahrung qua Eintreffen bereits ein Jenseits des „Banns", einen Hinweis auf ‚Richtiges' garantiert, mag man aus vielen Gründen bezweifeln. „Glück als Ziel? Ist es nicht gerade das Glücksstreben des Einzelnen, ohne Rücksicht auf das Glück der anderen, das alles Unglück verschuldet?" (Pollock. *Die bessere Ordnung*. S. 4) Adorno könnte darauf antworten, dass die Glückserfahrung unverdient und zuweilen unerwartet auftritt, Glück also nicht einfach wirtschaftlicher Erfolg sei. Allerdings stellt sich auch die Frage, wie das Glück des Folterknechts, „das Lachen der Täter" (Klaus Theweleit) mit Adornos Postulat zu vereinbaren wäre.

[345] Vgl. zum Nichtidentischen als Ort der Utopie Bartonek. *Philosophie im Konjunktiv*.

[346] Vermutlich prägte der Philosoph Wilhelm Weischedel diesen Begriff. Er argumentiert 1955, wie jede Erkenntnis müsse auch die metaphysische ihre Quellen aus der Erfahrung erhalten, zielt dabei allerdings auf die Erfahrung eines real metaphysisch „Begegnenden". Nach diesem Modell metaphysischer Erfahrung wird einerseits die Fragwürdigkeit und Nichtigkeit des Seienden (auch des Erfahrenden), andererseits die Präsenz von Sein und Seinsgrund *im* Seienden erlebt. Man könnte Adornos Begriff metaphysischer Erfahrung geradezu als Gegenmodell zu dem ontologisierenden Konzept Weischedels sehen. (vgl. Weischedel. *Zum Problem der metaphysischen Erfahrung*).

gerät, zum Leuchten."[347] Benjamin sprach ganz ähnlich von „einer profanen Erleuchtung, einer materialistischen, anthropologischen Inspiration", die er von der „Vorschule" des Drogenrauschs abgrenzte. (BGS II.1, 297) Weil das Andere des Identitätsprinzips hier zur Sprache kommt, führt die Erfahrung in den Bereich, den Adorno Metaphysik nennt. Damit unterläuft er nicht nur die Kantische Trennung von Metaphysik und Erfahrung, sondern verschiebt auch die Gegenstände der klassischen Metaphysik. Ihr Anlass wären nun etwa jene flüchtigen Erfahrungen von Glück, jedenfalls Innerweltliches, worin Adorno, wie mehrfach angesprochen, ein mystisches Motiv ausmacht. So geht „Metaphysik in die Mikrologie ein […]." (GS 6, 399)

Auslegende Versenkung in überlieferte Schriften. Die ausführlichste Behandlung der metaphysischen Erfahrung findet sich in der letzten Sitzung von Adornos *Metaphysik*-Vorlesung von 1965. Er grenzt sie dabei einmal mehr gegen die Kategorie einer ahistorischen, unmittelbaren Urerfahrung ab und betont ihren Zusammenhang mit Gnosis, Neuplatonismus und kabbalistischer Mystik, um anzufügen:

> „Sicherlich ist das, was ich mit metaphysischer Erfahrung meine, nicht reduzibel auf sogenannte religiöse Urerfahrungen; und zwar einfach deswegen nicht, weil, gerade wenn man sich mit der Schicht der Theologie ein bißchen beschäftigt, die solche […] primäre Erfahrung, über jede kodifiziderte Theologie stellt, – da wird man eines höchst Eigentümlichen inne […]: daß nämlich gerade die mystischen Texte und die Darstellung mystischer Grunderfahrungen keineswegs diesen Charakter des primären und unmittelbaren haben, sondern daß sie in einem eminenten Sinn ihrerseits durch Bildung vermittelt sind. Also die Beziehungen, die sehr reziproken, die zwischen der Gnosis, dem Neuplatonismus, der Kabbala und dann wieder der späteren christlichen Mystik bestehen. [… so] daß hier also der Anspruch der primären, unmittelbaren Vision weit geringer ist als man glaubt […] Ich begnüge mich nur mit der einen Andeutung, daß ja fast alle mystischen Spekulationen, die es überhaupt gibt, ihren Halt finden an sogenannten heiligen Texten […]." (NL IV/14, 215 f.)

Metaphysische Erfahrung sei also einfach deshalb keine Urerfahrung, weil die mystische „Schicht der Theologie" sich selbst nicht als solche verstehe. Adorno lehnt somit keineswegs einen Zusammenhang von metaphysischer

[347] Kirchhoff. *Die Möglichkeit als eine der Wirklichkeit fassen*. S. 92.

und „religiöser Erfahrung" ab, sondern sieht die Letztere vielmehr im Einklang mit seiner Betonung von Historizität und Vermittlung im oben behandelten Sinne – hier hängt der Erfahrungs- mit dem Traditionsbegriff zusammen. Die in den mystischen Texten festgehaltenen Erfahrungen beanspruchen nach Adornos (und Scholems) Interpretation also keine direkte Unmittelbarkeit, sondern tragen dem „Vorrang des Objekts", in diesem Fall des heiligen Textes, Rechnung. Die gegenwärtige Erfahrung weiß um ihre Stellung in der langen Linie der Tradition und setzt diese fort. Unter den gegebenen „geschichtsphilosophischen Voraussetzungen", scheint Adorno der „Wahrheitsgehalt" der Mystiker jedoch „kaum mehr zugänglich". (a. a. O., 218) Schon deshalb, weil Gnosis, Neuplatonismus und Mystik historische Positionen sind, an die man nicht unvermittelt oder bruchlos anknüpfen kann. Aber auch weil die geoffenbarte Wahrheit, die den heiligen Text auszeichnet, nach der Bibelkritik ihrerseits historisiert und als solche kaum mehr plausibel ist. Demnach geht es Adorno darum, die Erfahrungen, deren historische Träger Gnosis, Kabbala usf. gewesen sein sollen, unter säkularen Bedingungen materialistisch aufzusuchen. Adornos Übergang der „Philosophie an Deutung" sucht, wie zitiert, „was wahr sei, dort […] wo der Gedanke das unwiederbringliche Urbild heiliger Texte säkularisiert." (GS 6, 64) Diese Säkularisierung des exegetischen Modells ist erneut dialektisch, denn Adorno will säkulare Texte wiederum nicht als solche, sondern in sakraler Absicht deuten, wie er zu Beginn des zweiten Teils seiner *Noten zur Literatur* in dem noch mehrfach zu streifenden Text *Zur Schlußszene des Faust* schreibt:

> „Scham sträubt sich dagegen, metaphysische Intentionen unmittelbar auszudrücken; wagte man es, so wäre man dem jubelnden Mißverständnis preisgegeben. […] Objektiv ist heute alles verwehrt, was irgend dem Daseienden Sinn zuschriebe […] Darum sucht der Gedanke Schutz bei Texten. […] Profane Texte wie heilige anschauen, das ist die Antwort darauf, daß alle Transzendenz in die Profanität einwanderte und nirgends überwintert als dort, wo sie sich verbirgt." (GS 11, 129)

Dies wiederholt die These, nach dem „Verfall" der religiösen Traditionen seien deren Motive nur noch in profaner Sprache artikulierbar. Dass der Gedanke in der Textexegese Schutz suchen muss, liegt an der Unmöglichkeit positiver Sinnsetzungen – zumal nach Auschwitz. Diese Sinnlosigkeit nihilistisch zu bejahen wäre nur eine weitere solche Sinnsetzung. In dieser Situation bindet sich Adorno – nach einer treffenden Formulierung in *Der Essay als*

Form – „listig“ an vorliegende „Texte, als wären sie schlechterdings da und hätten Autorität. So bekommt er, ohne den Trug eines Ersten, einen wie auch immer dubiosen Boden unter die Füße, vergleichbar mit der theologischen Exegese von Schriften. Die Tendenz jedoch ist die entgegengesetzte, die kritische […].“ (a.a.O., 29)[348] Adorno gebraucht dafür an anderen Stellen das Verb herbeizitieren. Neben Texten werden mit ähnlicher Stoßrichtung auch Sprichwörter und Redewendungen – etwa in den Überschriften der *Minima Moralia* – verwendet, deren Sinn bei den Lesern vorausgesetzt werden kann oder wenigstens Assoziationen wachruft. Von da aus lässt sich der vorausgesetzte Text in kritische Deutungsfiguren verwickeln: Im „Halt“, der durch ihn gewährt wird, lassen sich ihm gesellschaftliche Betrachtungen einschreiben, ohne dogmatische Thesen zu setzen. Außerdem lässt er sich durch immanente Kritik fortschreiben, ja der „Unwahrheit“ überführen: „Konfrontation der Texte mit ihrem eigenen emphatischen Begriff“ offenbart ihre gesellschaftlichen Konditionen als „naturverfallen“: „Unterm Blick des Essays wird die zweite Natur ihrer selbst inne als erste.“ (a.a.O.) Dieses kommentierende Denken ist auch ganz im Sinne Scholems: „Nicht das System, sondern der Kommentar ist die legitime Form, unter der die Wahrheit entwickelt werden kann.“[349] In seiner Vorlesung zu Kants *Kritik der reinen Vernunft* reklamiert Adorno in diesem Sinne, den behandelten Text „mit Röntgenaugen zu lesen; […] seinen verborgenen Gehalt […] so durchsichtig zu machen, wie etwa die alten Kabbalisten die Thora gelesen haben mögen.“ (NL IV/4, 83) So versucht Adorno die absolute Autorität von Kants Schrift einerseits als gegeben vorauszusetzen, aber eben darum auch, diese ideologiekritisch transparent zu machen, in den philosophischen Thesen versteinerte historische Erfahrungen zu entdecken – ohne sie darauf wiederum zu verkürzen.[350] Vielmehr liest Adorno seinem Bild des Mystikers treu eben auch die eigenen Visionen in den Text hinein. Die „Röntgenaugen“ beziehen, immer auf kriminologisch genaue Lektüre verpflichtet, zugleich Assoziationen, Äquivokationen oder poetische Verarbeitungen als Erkenntnisformen ein. Freilich stößt diese Exegese auf Grenzen: Kein Text lässt jede beliebige Interpretation zu.

[348] Vgl. zum Hintergrund auch Claussen. *Adornos Heimkehr*, ders. *Fußnoten zur Literatur*, Tiedemann. *Abenteuer anschauender Vernunft*. S. 9 ff.

[349] Scholem. *Tradition und Kommentar*. S. 29.

[350] Vgl. zur Kritik der Kant-Kritik Adornos Ziegelmann. *Ein materialistisches Pendant zur transzendentalen Deduktion?*

Adorno nennt das umrissene Verfahren in *Zur Schlußzene des Faust* „Alexandrinismus“: „Auslegende Versenkung in überlieferte Schriften“, für die „manches“ in der „gegenwärtigen geschichtlichen Lage“ spreche. Im vorausgesetzten Text finde das „ausgesparte eigene“ Schutz. (GS 11, 129) Der „Alexandrinismus“ bei Benjamin „transponierte“ laut Adorno „die Idee des heiligen Textes […] in eine Aufklärung, in die umzuschlagen nach Scholems Aufweis die jüdische Mystik selber sich anschickte.“ Die Praxis der „auslegenden Versenkung“ ist nach Adorno eine Reaktion auf den Verfall der Religion, zugleich „Chance fürs theologische Erbe, das in jener sich verschwendet.“ (GS 10.1, 245) Profane Texte wie heilige anzuschauen, bedeutet freilich nicht, sie schlechthin zu heiligen Texten zu erklären, in ihnen findet sich vielmehr eine „Deutung des Ausdrucks“, den „vergangene Zeiten“ dem „falschen Daseienden“ gaben.[351] „Die Interpretation beschlagnahmt nicht, was sie findet, als geltende Wahrheit und weiß doch, daß keine Wahrheit wäre ohne das Licht, dessen Spur in den Texten sie folgt.“ (GS 11, 129) Das Licht weist auf die „Formkonstruktion“ nach dem Idealbild „inverser Theologie“ hin, obwohl für diese profane Exegese nicht notwendigerweise religiöse Themen eine Rolle spielen müssen. An vielen Stellen geht Adorno sogar weit darüber hinaus und überträgt die Metaphorik von Text und Kommentar mit Benjamin – der genau das allerdings als theologisch bezeichnet hätte – auf die Deutung der gesellschaftlichen Wirklichkeit: „Lesen des Seienden als Text seines Werdens“. (GS 6, 62)[352] Ausgemacht ist jedoch: Wie die mystische Erfahrung an heiligen Schriften hängt, so die metaphysische an profanen. Das müssen nicht unbedingt die kanonischen Texte der philosophischen Tradition im obigen Sinne sein, ebenso wertvoll sind literarische.

Was Proust an Illiers aufging. Wie um den Anspruch eines Denkens in Fragmenten und Kommentaren exemplarisch zu bündeln, entpuppt sich Adornos wohl berühmteste Aussicht auf die erlöste Menschheit im Aphorismus *Sur l'eau* der *Minima Moralia* bekanntlich als eine Collage von Proust, Guy de Maupassant, Hegel und Kant:

351 Tiedemann. *Abenteuer anschauender Vernunft*. S. 9.

352 Diese Wirklichkeit *ist* selbstverständlich kein Text, sondern ihre „Elemente“ können „zur Schrift zusammentreten.“ (GS 6, 399) Es wäre zu diskutieren, ob nicht auch in der Entzifferung der Gesellschaft als Text eine religiöse Idee, etwa die des ‚Buchs der Natur‘ als sichtbarer Offenbarung, ihre säkularisierte Rezeption findet.

> „Vielleicht wird die wahre Gesellschaft der Entfaltung überdrüssig und läßt aus Freiheit Möglichkeiten ungenützt, anstatt unter irrem Zwang auf fremde Sterne einzustürmen. […] Rien faire comme une bête, auf dem Wasser liegen und friedlich in den Himmel schauen, ‚sein, sonst nichts, ohne alle weitere Bestimmung und Erfüllung' könnte an Stelle von Prozeß, Tun, Erfüllen treten und so wahrhaft das Versprechen der dialektischen Logik einlösen, in ihren Ursprung zu münden. Keiner unter den abstrakten Begriffen kommt der erfüllten Utopie näher als der vom ewigen Frieden." (GS 4, 179)[353]

Für die (bei Adorno seltene) Aneignung von Texten in literarischen Montagen, die dadurch zum Sprechen gebracht werden sollen, dass sie in einen völlig neuen Sinnzusammenhang gestellt werden, steht Benjamins *Passagenwerk*. (vgl. BGS V.1, 572) Indem Adornos *Sur l'eau* den Titel eines Maupassant-Text von 1876 übernimmt, Proust paraphrasiert, Hegel zitiert und Kants ewigen Frieden aufruft, überführt er alle vier in sein Bild einer des Fortschrittswahns überdrüssigen Utopie. Insbesondere identifiziert er sein diesbezügliches Anliegen dabei mit demjenigen Prousts.[354] An Scholem schrieb er bei der Übersendung seiner *Kleinen Proust-Kommentare*, bei deren Niederschrift er an ein Gespräch zum Thema in Sils gedacht habe: „Im Grunde geht es hier um nichts Geringeres als um die Aufklärung als Rettung der Theologie." ([18.5.1957] BW 8, 169) Im letzten der *Kommentare* hatte Adorno geschrieben: „Prousts Geist war metaphysisch ganz und gar inmitten einer Welt, welche die Sprache von Metaphysik verbietet: diese Spannung bewegt sein ganzes Werk." (GS 11, 213) Scholem war damit ganz einig, bereits 1930 hatte er in seiner Totenrede für Franz Rosenzweig Prousts Hauptwerk *A la recherche du temps perdu* als eines „absolut theologischen Charakters" bezeichnet.[355] In seine

[353] „Beim Verlassen des Parks gewinnt die Vivonne ihre Strömung zurück. Wie oft habe ich dann einen Ruderer gesehen – wie oft mir gewünscht, sobald ich einmal ganz nach meiner Neigung leben könnte, es ihm nachzutun –, der mit eingelegten Riemen und zurückgelegtem Kopf flach auf dem Rücken liegend den Nacken treiben ließ, nichts sah als den Himmel, der langsam über ihn dahinzog, und auf seinem Antlitz einen Vorgeschmack des Glücks, des Friedens trug." (Proust. *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*. Bd. 1. S. 249) „Die einfache Unmittelbarkeit ist selbst ein Reflexionsausdruck und bezieht sich auf den Unterschied von dem Vermittelten. In ihrem wahren Ausdrucke ist daher diese einfache Unmittelbarkeit das reine Sein. Wie das reine Wissen nichts heißen soll als das Wissen als solches, ganz abstrakt, so soll auch reines Sein nichts heißen als das Sein überhaupt; Sein, sonst nichts, ohne alle weitere Bestimmung und Erfüllung." (Hegel. *Wissenschaft der Logik*. S. 67) Vgl. Kant. *Zum ewigen Frieden*.

[354] Vgl. Duckheim. *Alles ganz anders*.

[355] Scholem. *Franz Rosenzweig*. S. 533.

Metaphysik-Vorlesung bezieht Adorno Proust mit dem Argument ein, dass „die Trennung zwischen Kunst und der sogenannten Wissenschaft in der Sphäre, in der wir uns bewegen, vollkommen gegenstandslos" sei. (NL IV/14, 218)[356]

So ist es nicht verwunderlich, dass Adorno die metaphysische Erfahrung wiederum als Proust-Zitat einführt: „Was metaphysische Erfahrung sei, wird, wer es verschmäht, diese auf angebliche religiöse Urerlebnisse abzuziehen, am ehesten wie Proust sich vergegenwärtigen, an dem Glück etwa, das Namen von Dörfern verheißen wie Otterbach, Watterbach, Reuenthal, Monbrunn." (GS 6, 366) Adorno erinnert, in Anspielung auf *A la recherche du temps perdu*, an Glücks- und Sehnsuchtserfahrungen der Kindheit.[357] Dieses Motiv entwickelt er, Kierkegaard zitierend, bereits in seiner Habilitationsschrift. (vgl. GS 2, 196 f.) Für Adorno wie für Proust heftet es sich an bestimmte Ortsnamen.[358] Ersterer schreibt aber von hessischen Dörfern und Letzterer von Illiers und Venedig. Die doch beachtlichen Differenzen zwischen diesen Orten betrachtet Adorno nicht als Problem, sondern baut genau darauf sein Argument. Die Parallelisierung seiner Erfahrungen mit den Proustschen steht für eine nichtreduktive Form der Verallgemeinerung Modell: „Was Proust an Illiers aufging, ward ähnlich vielen Kindern der gleichen gesellschaftlichen Schicht zuteil." (GS 6, 366) Das Kind sei einmalig von seinem Lieblingsstädtchen (mit konkretem Namen) entzückt, aber zugleich sei die Erfahrung vielen zuteil geworden – in dieser Figur sieht Adorno die Andeutung eines versöhnten Verhältnisses von (sowohl begrifflich als auch gesellschaftlich) Allgemeinem und Einzelnem: „Einzig angesichts des absolut, unauflöslich individuierten ist darauf zu hoffen, daß es genau dies schon gegeben habe und geben werde, dem nachzukommen erst erfüllte den Begriff des Begriffs." (a. a. O.) Der erfüllte Begriff wäre also über Hegel hinaus Bezeichnung für eine absolut singuläre Erscheinung, aber eine, die vielen zugänglich ist. Diese paradoxe Figur wird

356 Vgl. zur Verschränkung von metaphysischer und ästhetischer Erfahrung bzw. überhaupt von Mystik und Kunst bei Adorno Kapitel 6.

357 Der Erzähler in Prousts siebenteiligen Roman sucht an geliebten Kindheitsstätten danach, verlorene Erinnerungen wieder aufleben zu lassen. Dies gelingt ihm jedoch nicht durch willentliche Suche. Erst als er schon im Begriff ist, aufzugeben, fällt ihm das vergangene Glück in einer unerwarteten Situation zu: Die wahren Paradiese sind die verlorenen. (vgl. Proust. *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*. Bd. 7).

358 Vor allem ein Ort aus Adornos Kindheit hat für ihn besondere emotionale Bedeutung erlangt, das Odenwaldstädtchen Amorbach, dem Adorno in einem gleichnamigen Text auch literarisches Denkmal gesetzt hat. (vgl. GS 10.1, 303–309, Papst. *Adornos Wiesengrund*).

hier argumentativ einfach gesetzt, lässt sich aber an der damit umschriebenen, durchaus paradoxen Erfahrung konkretisieren.

Das Innere der Gegenstände als diesen zugleich Entrücktes. Was also ging Adorno mit Proust an den Ortsnamen auf? Es fällt ihm sichtlich – und konsequenterweise, da es eben auch um etwas geht, das sich begrifflichem Identitätsdenken entziehen soll – schwer, den Inhalt der Kindheitserfahrung auszuformulieren:

> „Man [hat] das Gefühl dabei: wenn man dort wäre, an diesem Ort, da wäre es. Dieses ‚es' – was dieses ‚es' ist, das ist außerordentlich schwer zu sagen; man wird, auch darin den Spuren Prousts folgend, wohl am ehesten sagen, daß es das Glück sei. Wenn man dann an einen solchen Ort hingelangt, dann ist es dort nicht, dann hat man es nicht. Sehr oft sind das dann ganz törichte Dörfer. […] Aber das merkwürdige ist, daß […] man trotzdem nicht enttäuscht ist." (NL IV/14, 218 f.)

Adorno beschreibt vielmehr das Gefühl eines „Zurückweichens" des Idealbildes vor der Realität, als ob man „zu nah dran ist", um es zu erblicken, wie bei dem „alten Glückssymbol" des Regenbogens: „Ich würde demnach sagen, daß Glück – und es besteht eine unendlich tiefe Konstellation zwischen metaphysischer Erfahrung und Glück – das Innere der Gegenstände sei als diesen zugleich entrücktes." (a. a. O., 219)[359] In der Vorlesung *Einführung in die Dialektik* (1958) beruft er sich in ähnlicher Hinsicht auf den „Irrationalismus" Schellings für die Einsicht, „daß die bloße endliche Verstandeserkenntnis, wie es in der Sprache des deutschen Idealismus heißen würde, ihren Gegenständen bloß äußerlich bleibt […] und daß deshalb die wahre Erkenntnis eine ist, die die Sache gleichsam von innen her statt bloß von außen ordnend und erfassend sieht." (NL IV/2, 61) In seinen metaphysischen Erfahrungsbegriff nimmt Adorno einen dezidiert mystisch-„ausschweifenden" Zug auf, der in der Tat wie manche Mystiker von Glücks- und Verschmelzungserfahrungen handelt.[360] Ein Glück vielleicht nur, „dessen sich erinnert wird, das es aber

[359] In der *Negativen Dialektik* bringt Adorno dieses Verhältnis auf die Formel: „Glück, das einzige an metaphysischer Erfahrung, zeigt das Innere der Gegenstände als diesen zugleich entrücktes." (GS 6, 367) In der Vorstellung des Glücks schwingt auch nach Walter Benjamins Einsicht „unveräußerlich die der Erlösung mit." (BGS I.2, 693) Zu Adornos Begriff des Glücks vgl. Rath. *Negative*. bes. S. 175–194.

[360] In Adornos Vorlesung zum Begriff der metaphysischen Erfahrung liest man: „und sie müssen mir verzeihen, wenn ich in dieser letzten Stunde etwas ausschweifend rede, also genau so, wie Kant es einem verbieten will […]." (NL IV/14, 219).

nie tatsachlich gegeben haben muss […].“[361] Das Innere der Gegenstände ist somit nicht in diesen selbst zu finden, sondern konstituiert sich zwischen Subjekt und Objekt als Inhalt einer visionären, durchaus auch projektiven Erfahrung.[362] Es geht hier nicht darum, die Illusionen eines Moments glücklicher Hingabe kurzerhand zur Realität zu erklären, sondern vielmehr um das, was sich in der Differenz von Realität und Illusion zeigt: Das Objekt dieser Erfahrung scheint mehr zu sein, als es faktisch ist. Dies ist aber keine Projektion des selbstherrlichen Geistes, der das Objekt verstümmelt, denn zugleich ist das erfahrende Subjekt hier nahezu verliebt an sein Objekt hingegeben, entdeckt also real mehr an ihm, als im Licht des reduktiven Begriffsdenkens zugänglich wäre. Aber auch vor der Hypostasierung des Objekts wird gewarnt: „Fehlte Subjekt als Moment am Objekt selber, so würde dessen Objektivität zum Nonsens.“ (GS 8, 454) Im Modell der Ortsnamen (in der Sache muss es hier jedoch keineswegs um Ortsnamen gehen)[363] zeichnet Adorno den Inhalt einer konkreten metaphysischen Erfahrung nach, die die Immanenz des Faktischen übersteigt und über das bloß Seiende „ausschweift“, (vgl. NL IV/14, 219) womit er dezidiert über Kants Warnung vor der letzteren Tätigkeit hinausgehen will. Diese glückliche Erfahrung weicht, will man sie dingfest machen, wie der Regenbogen zurück. Sie ist momenthaft, wie jeder Glückszustand: „Treue hält ihm bloß, der spricht: ich war glücklich. Das einzige Verhältnis des Bewußtseins zum Glück ist der Dank: das macht dessen unvergleichliche Würde aus.“ (GS 4, 126) Dies ist der Grund, aus dem Adornos mystisch-metaphysische Erfahrungen an der Kindheit festgemacht sind. Es geht nicht

361 Bobka. *Geschichtsphilosophie vom Standpunkt der Erlösung*. S. 83.

362 Im Hintergrund steht hier die schon in der Dialektik der Aufklärung artikulierte These: „Zwischen dem wahrhaften Gegenstand und dem unbezweifelbaren Sinnesdatum, zwischen innen und außen, klafft ein Abgrund, den das Subjekt, auf eigene Gefahr, überbrücken muß. Um das Ding zu spiegeln, wie es ist, muß das Subjekt ihm mehr zurückgeben, als es von ihm erhält.“ (GS 3, 214).

363 Adorno beruft sich auch auf andere Kindheitserinnerungen zur Schilderung ähnlicher idiosynkratischer Erfahrungen, entweder in den Notizen für sein unvollendet gebliebenes Beethoven-Buch: „Deutlich kann ich mich aus meiner Kindheit an den Zauber erinnern, der von einer Partitur ausgeht, welche die Namen der Instrumente nennt und von jedem genau zeigt, was es spielt. Flöte, Klarinette, Oboe – das verspricht nicht weniger als farbige Billette oder Namen von Ortschaften. […] So stark war dieser Zauber, daß ich ihn noch heute fühle, wenn ich die Pastorale lese, an der er mir wohl zuerst aufging.“ (NL I/1, 21) Anderswo werden die ersten Mahler-„Erfahrungen“ reflektiert. (vgl. GS 13, 204 f.) Es lässt sich auch argumentieren, dass sich die flüchtigen Glückserlebnisse der metaphysischen Erfahrung für Adorno überhaupt an Namen heften, die stets das Individuelle meinen, anders als prädizierende Begriffe, die auf bestimmte Eigenschaften ausgehen. Vgl. zum Modell des Namens Kapitel 6.3.

notwendig um infantile Erfahrungen, sondern um solche eines von Besorgnis freien Glücks, wie sie wohl kaum jemand als seinen psycho-emotionalen Dauerzustand beanspruchen könnte.[364] Im Hier und Jetzt sind sie höchstens als erinnerte zugänglich – oder als Gegenstand der Sehnsucht, die sich auf Möglichkeiten und Hoffnungen bezieht. So wird die Totalität in zweifacher Weise durchbrochen: Dadurch, dass das Glück ihre Geschlossenheit als unwahr enthüllt, sowie dadurch, dass sie sich immanent als widersprüchlich erweist, weil die moderne Gesellschaft ihre eigenen Versprechen untergraben hat.

> „Das Totum ist das Totem. Bewußtsein könnte gar nicht über das Grau verzweifeln, hegte es nicht den Begriff von einer verschiedenen Farbe, deren versprengte Spur im negativen Ganzen nicht fehlt. Stets stammt sie aus dem Vergangenen, Hoffnung aus ihrem Widerspiel, dem, was hinab mußte oder verurteilt ist; solche Deutung wäre dem letzten Satz von Benjamins Text über die Wahlverwandtschaften, ‚Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben', wohl angemessen." (GS 6, 370 f.)

So außeralltäglich, vereinzelt und – aufs Ganze gesehen – hoffnungslos dieser Vorschein von Versöhnung im erinnerten Glück jedoch sein mag, er kann für Adorno die Immanenz des gesellschaftlichen Verblendungszusammenhangs momenthaft aufbrechen. Dem glücklichen Bewusstsein ist hier ein allegorischer, zu enträtselnder Hinweis auf das, was sein könnte, an die Hand gegeben, ohne eine konkretistische Utopie auszumalen. In diesem Modell zeigt sich Adorno das Gegenstück zum kafkaesk Vereinzelten, das in der universalen Funktionalisierung der Gesellschaft zerrieben wird. In seinem Brief zur *Negativen Dialektik* schrieb Scholem übrigens an Adorno: „Als Motto künftiger mystischer Vorträge von mir habe ich mir den schönen Satz auf Seite 368 notiert: Das Totum ist das Totem. In dieser Losung dürften wir uns finden!" ([1.3.1967] BW 8, 410)

Funken des messianischen Endes. Was „aus dem Vergangenen" stammt und als ohnmächtiges Glück nur durch die Brüche der kapitalistischen Vergesellschaftung schimmert, verweist also doch auf eine zu erhoffende Zukunft. Den Fokus auf die „versprengte" Spur der „verschiedenen Farbe" verfolgt

[364] „Während in den Interieurs, in denen Menschen wohnen, das Unheil haust, sind Schlupfwinkel der Kindheit, verlassene Stätten wie das Treppenhaus, solche der Hoffnung." (GS 10.1, 286).

Adorno an einzelnen Stellen mit Bildern aus der lurianischen Kabbala.[365] Die Metaphorik von Menschen und Dingen, die an ihre „rechte Stelle" kommen, wurde oben schon behandelt.[366] Ein anderes Beispiel ist das berühmte Motiv vom Bruch der Gefäße der Sefirot, die durch eine kosmogonische Katastrophe in tausenden von Splittern in die Welt verstreut wurden, als göttliche Lichtfunken, die durch die Taten der Menschen frei werden und die Restitution der zerbrochenen Schöpfung vorbereiten.[367] Dieser berühmte kabbalistische Mythos faszinierte Adorno ganz besonders.[368] Er referiert dabei, um das klarzustellen, niemals die hintergründigen kabbalistischen Ideen, seine Reminiszenzen sind wieder ausschließlich Details: „Aber die Möglichkeit, das Versprochene herzustellen, bleibt unsicher so wie nur je im dialektischen Materialismus. […] was in der Immanenz als versprengter Sinn, als ‚Funke' des messianischen Endes der Geschichte umgeistert, wird weder ihr noch selbst ihrer vernunftgemäßen Einrichtung als Sinn gutgeschrieben". (GS 11, 243) Überhaupt findet sich in Adornos gesamtem Werk nicht nur für den Moment, in dem sich eine versöhnte Subjekt-Objekt-Beziehung andeutet, sondern für das Einstellen von Evidenz überhaupt eine Metaphorik von Blitzen, Strahlen und Funken. Eine Erkenntnis ‚blitzt' auf, Erlösung ‚scheint' vor usw.[369] Zuweilen verweist er auf die kurze Explosion des Feuerwerks als Analogie: „empirisch Erscheinendes, befreit von der Last der Empirie als einer der Dauer, Himmelszeichen und hergestellt in eins, Menetekel, aufblitzende und vergehende Schrift, die doch nicht ihrer Bedeutung nach sich lesen läßt." (GS 7, 126)

Die Lichtmetaphorik dient zur Beschreibung der Momente, in denen die deutende Rätsellösung gelingt, das Objektive als Intentionsloses momenthaft sichtbar wird. Dies unterstreicht einmal mehr die Ohnmächtigkeit des Subjekts, eine solche metaphysische Erfahrung willentlich herbeizuführen und die Abhängigkeit der Erkenntnis von der Sache, um die es ihr geht. Auch dieser prekäre Status säkularisiert letztlich eine religiöse Idee: Es hängt nicht

[365] Vgl. zum Kontext Necker. *Einführung in die lurianische Kabbala*, Fine. *Physician of the Soul*, Schulte. *Zimzum*, sowie Kapitel 2.2, 2.3 und 2.4.

[366] Vgl. dazu Kapitel 2.4.

[367] Vgl. dazu Brumlik. *Theologie und Messianismus im Denken Adornos*. S. 98, Liedke. *Naturgeschichte und Religion*. S. 427 sowie Kapitel 6.3 im Abschnitt „Das Böse als versprengte Manifestation zerstückter göttlicher Gewalt".

[368] Vgl. dazu Kapitel 2.3.

[369] Vgl. dazu wie zur hier implizierten Evidenztheorie der Wahrheit das Kapitel „Blitze, Funken, Sterne" bei Wussow. *Logik der Deutung*. S. 197 ff.

vom Menschen ab, ob Gott sich zeigen will. Mystische wie metaphysische Erfahrungen mögen sich vielmehr unerwartet und augenblickshaft darstellen und dauern – wie das Feuerwerk – nicht an. Trotzdem: „Kein Licht ist auf den Menschen und Dingen, in dem nicht Transzendenz widerschiene.“ (GS 6, 397) Wo immer das Kleinste der Geschlossenheit des Weltlaufs widerspricht, leuchtet es demnach dem Subjekt als Funke, der in einer anders eingerichteten Welt frei würde. Die Grundmotive seiner „inversen Theologie“ reformulierend antwortete Adorno 1939 in einer Diskussion mit Horkheimer:

> „Sie haben bei mir zwei Momente sehr genau charakterisiert: einmal, daß ich im Grunde der Überzeugung bin, daß die Positivisten nicht recht haben, wenn sie recht hätten, wäre die Welt die Hölle. Auf der andern Seite habe ich aber auch keine Geheimlehre. Ich glaube aber, daß die Art Blick, die ich habe, so ist, daß sie an den Dingen den Widerschein eben jener Lichtquelle findet, die nicht der Gegenstand von Intentionen und Gedanken sein kann.“[370]

Dies in kabbalistischen Bildern auszudrücken, hat Adorno offenbar widerstrebt. In seinem *Gruß an Gershom G. Scholem* findet sich etwa Formulierung von der „Apokatastasis, von der endlichen Erlösung auch der absolut Bösen“ (GS 20.2, 486) und nicht etwa die Rede vom lurianischen Tikkun Olam.[371] Metaphorisch ist diese Idee bei ihm jedoch gelegentlich gegenwärtig. Wenn in den Notizen zu seiner *Vorlesung über negative Dialektik* etwa das Denken auf „eine Idee von restitutio ad integrum“ verwiesen wird, „an den Stücken, die es selbst geschlagen hat“ (NL IV/16, 163), verweist der Herausgeber Rolf Tiedemann wohl zurecht darauf, dass hier eine „Erinnerung“ an den Bruch der Gefäße und die Restitution des durch den Bruch entstandenen „Makels“ vorliege. (a. a. O., 316) In einem Aufsatz über Schönberg werden die „bedeutendsten Kunstwerke“ als diejenigen bestimmt, „welche nach einem Äußersten trachten; die darüber zerschellen und deren Bruchlinien zurückbleiben als Chiffren der unnennbaren obersten Wahrheit.“ (GS 16, 455) In der *Negativen Dialektik* ist die Rede von zertrümmerten „Schalen“ des subsumierenden Oberbegriffs, gegenüber dem die „kleinsten innerweltlichen Züge […] Relevanz fürs Absolute“ gewinnen. (GS 6, 400) Dass es hier um ein „mystisches

[370] Horkheimer / Adorno. *Diskussionen über Sprache und Erkenntnis*. S. 505.

[371] Astrid Deuber-Mankowski erblickt darin einen Hinweis auf Dostojewski. (vgl. Deuber-Mankowski. *Eine Art von Zutrauen*. S. 184).

Motiv“ geht, legt allerdings nur eine Zwischenabschrift dieses Textes offen.[372] Aber nicht die Berufung auf Kabbala, sondern die müßige Ausmalung einer erlösten Welt war es, die Adorno letzten Endes von dem allzu wörtlichen Einbau lurianischer Mythen abhielt – kein in der deformierten und deformierenden Gesellschaft zugerichtetes Wesen könnte sich eine heile Welt vorstellen, eine allzu sichere Anlehnung an konkrete Erzählungen oder Mythen mit ihrer unbefangenen Bildhaftigkeit wäre müßige Spekulation oder neue Ideologie. Sofern jedoch der Gedanke utopisch das „Andere“ ertasten will, findet er nach Adorno „nirgends Schutz als in der dogmatischen Tradition.“ (GS 6, 398) Das ist – über die angesprochene Rehabilitierung des Traditionsbegriffs hinaus – durchaus kritisch gemeint. In seinem Aufsatz *Blochs Spuren* schildert er dies ausführlicher:

> „Die mystischen Meditationen jedoch, in denen die Überlieferung des Funkens beheimatet ist, setzten dogmatische Lehrgehalte voraus, um sie durch Deutung zu vernichten: sei es die jüdischen der Thora als heiligen Textes, sei es die christologischen. Mystik ohne den Anspruch eines Offenbarungskerns exponiert sich als bloße Bildungsreminiszenz. Blochs Philosophie des Scheins, der solche Autorität unwiederbringlich dahin ist, schreckt davor so wenig zurück wie die mystischen Ausläufer der großen Religionen in deren aufgeklärter Endphase […].“ (GS 11, 243)

Adornos kabbalistische Anspielungen auf einen erlösten Zustand sind wohl deshalb so wenige, weil die Autorität der offenbarten Texte für ihn eben „unwiederbringlich dahin“ ist und sich so die Exegese profaner Schriften empfiehlt. Gerade die jüdische Mystik, die überlieferte Lehrgehalte deutend vernichte, weist für ihn darauf hin, dass die kabbalistischen Erzählungen in aufgeklärte Bilder münden müssen. Den prekären Status auch der eigenen „Mystik“, die ohne „Offenbarungskern“ zur „Bildungsreminiszenz“ verkomme, hat Adorno also realisiert, das Dilemma jedoch nicht als Theorieproblem, sondern objektive Lage erkannt: Unproblematische Mystik ist nicht (mehr) zu haben; an sie erinnert höchstens eine Position, die diesen Zustand anerkennt und den Mangel unverblümt ausspricht.[373]

[372] Vgl. zum „mystischen Motiv, die kleinsten innerweltlichen Züge hätten Relevanz fürs Absolute.“ (*Negative Dialektik*, 2. Fassung des 3. Modells [TWAA, Ts 16015]).

[373] Vgl. Wasserstrom. *Adorno's Kabbalah*. S. 76.

Vergebliches Warten. Zur Negativität metaphysischer Erfahrung. Obwohl hier vor allem die von Adorno betonte „Konstellation" von Glücks- und metaphysischer Erfahrung diskutiert wurde, muss betont werden, dass beide nicht identisch sind. Es geht in Adornos Modell der metaphysischen Erfahrung nicht nur um die Erinnerung an Glückliches, wichtig ist vielmehr dessen Vergegenwärtigung im „Zurückweichen", d. h. einem Moment, in dem das Gegebene als fraglich und relativ erscheint. Im genauen Gegensatz zu Wilhelm Weischedel geht es Adorno nicht um die Erfahrung des Seins oder des Seinsgrundes, sondern darum, das konkret Daseiende als kontingent zu erfahren: Es könnte anders sein.[374] Nicht umsonst ist eine weitere „Schicht" metaphysischer Erfahrung, die Adorno als „vielleicht noch viel entscheidendere" anspricht, die „des déjà vu, die Erfahrung: wann habe ich das schon einmal gesehen […]." (NL IV/14, 219) Insofern ist metaphysische Erfahrung nach Adorno doch nicht der Vorschein von Versöhnung, den das Glück gewährt. Oder zumindest liegt darin nicht ihr Hauptakzent, sondern in der reflexiven Distanz vom Bestehenden, die dadurch ermöglicht wird. So entziehen die Inhalte dieser Erfahrung sich der Möglichkeit, aus ihnen eine positive Utopie abzuleiten. Das Licht des Funkens zeigt nicht die wieder zusammengesetzte Welt, deren Teil er werden mag, sondern die Trümmer der alten. In seinen *Zehn unhistorischen Sätzen über Kabbala*, die Adorno kannte und schätzte, (vgl. BW 8, 278)[375] schreibt Scholem über die Spiegelung des Absoluten im Medium der Tradition von einer ‚verdunkelten' Erkenntnis, die nicht über die Immanenz hinausgelangt, „denn noch Gott selbst ist ja Tora, und die Erkenntnis kann nicht herausführen. Es ist etwas unendlich Trostloses um die Aufstellung der Gegenstandslosigkeit der höchsten Erkenntnis."[376] Zur Quelle vermag sie nicht vorzudringen, sondern bleibt im kommentierenden Medium: unanwendbar und seltsam gegenstandslos. Dasselbe trifft auf die hier geschilderten Überlegungen Adornos zu, deren unsicheren Status er noch in die Reflexion aufnimmt. „Alle metaphysischen Erfahrungen", schärfte er den Hörern seiner *Metaphysik*-Vorlesung 1965 „lehrsatzartig" ein, „sind fehlbar." Als empirische, nicht-begriffliche seien sie ohnehin nicht fixierbar, aber darüber hinaus auch flüchtige Erfahrungen „die mir zukommen und die damit auch immer die Möglichkeit haben, daß sie mir nicht zukommen, daß sie mir nicht zufallen."

[374] Vgl. Weischedel. *Zum Problem der metaphysischen Erfahrung.*
[375] Die Originalfassung von 1958 enthielt nur neun Thesen.
[376] Scholem. *Zehn unhistorische Sätze über Kabbala.* S. 265.

(NL IV/14, 220) Außerdem seien diese Erfahrungen eben stets mit Projektionen und Wünschen durchsetzt, was in der Mystik durch den dogmatischen Kompass des Geoffenbarten abgefedert werde.

> „In solchen Erfahrungen unterliegt man zugleich den Bedingungen der empirischen Welt; man unterliegt der ganzen Fehlbarkeit dessen, was auch von der eigenen Psychologie, von dem eigenen Wunsch, der eigenen Sehnsucht abhängt. […] Wenn ich Ihnen vorhin gesagt habe, daß das mit der reinen mystischen Erfahrung so eine Sache ist, daß die gar nicht so rein, gar nicht so innerlich ist, sondern viel gegenständlicher als man das ihrem Begriff nach von ihr erwartet, dann steckt auch das darin.“ (a. a. O., S. 219 ff.)

Das metaphysisch-utopische Ideal aus der Glückserfahrung wie das déjà vu führt der eben auch bei Freud in die Schule gegangene Denker also auch auf die je „eigene Psychologie“ zurück. Freud waren die Inhalte der Religionen Illusionen, d. h. Wunschbilder.[377] Adorno greift diese Gedanken auf, er will den Wunsch jedoch nicht umstandslos auflösen, sondern bestimmt ihn, sublimiert, zum Movens seiner Metaphysik, die sich „aufs Wünschen verstehen“ müsse: „Aus dem Bedürfnis wird gedacht, selbst wo das wishful thinking verworfen ist. […] Gegenstand von Kritik ist deshalb nicht das Bedürfnis im Denken, sondern das Verhältnis zwischen beiden.“ Der Trieb wird zum Ideal sublimiert bzw. das Bedürfnis im Denken bestimmt negiert, dadurch aber auch bewahrt, es „vertritt in der innersten Zelle des Gedankens, was nicht seinesgleichen ist.“ (GS 6, 399 f.) Hier vollzieht sich Eingedenken der verdrängten Natur im Subjekt wie auch Eingedenken der „Splitter“ der Tradition, und diese Erfahrung mag momenthaft einen negativen Maßstab der Versöhnung darstellen. Im *Kierkegaard* wird diese Idee unter dem Begriff der Phantasie verhandelt:

> „In Phantasie übersteigt Natur sich selber; Natur, aus deren Trieb sie kommt; Natur, die sich in ihr selbst anschaut; Natur, die in der geringsten Versetzung durch Phantasie als gerettete sich darbietet. […] Durch Erinnerung wendet Phantasie die Spuren des Zerfalls der sündhaften Schöpfung in Zeichen für die ganze, sündelose um, deren Bild sie im Schein aus Trümmern bereitet.“ (GS 2, 198)

[377] „Wir heißen also einen Glauben eine Illusion, wenn sich in seiner Motivierung die Wunscherfüllung vordrängt. […] Wir sagen uns, es wäre ja sehr schön, wenn es einen Gott gäbe als Weltenschöpfer und gütige Vorsehung, eine sittliche Weltordnung und ein jenseitiges Leben, aber es ist doch sehr auffällig, daß dies alles so ist, wie wir es uns wünschen müssen.“ (Freud. *Die Zukunft einer Illusion*. S. 165 ff.).

Diese dialektische Aneignung der Fehlbarkeit und das Lob der Phantasie dienen Adorno jedoch nicht dazu, in einem zweiten Schritt den Schein als Heilsgewissheit misszuverstehen und die metaphysische Erfahrung per se für unproblematisch zu erklären. Im Gegenteil: Will sie sich nicht als nostalgischer Eskapismus verdächtig machen, muss die Artikulation metaphysischer Erfahrung aussprechen, was sie antreibt. Das Leid in der deformierten und deformierenden Gesellschaft, die eben bloß in winzigen Glückserfahrungen mehr zu sein scheint, als sie ist. Die Enttäuschung über die Welt erweist sich als negativer Kern metaphysischer Erfahrung. Die sich windende Formulierung dessen in der Metaphysik-Vorlesung verdient einmal mehr ausführliche Zitation:

> „Wenn man heute Proust liest, dann haben bereits die Zeugnisse einer solchen metaphysischen Erfahrung, die bei ihm eine so große Rolle spielen […] [,] auch ein Moment des Romantischen, das sie bereits in die Kritik hineinreißt […]. Infolgedessen wird man die metaphysische Erfahrung verfolgen müssen in eine Schicht, die ihr ursprünglich außerordentlich fremd gewesen ist. Sie erhält sich nämlich nur noch negativ […] und das muß man wohl sehr streng nehmen; und man muß daraus etwas wie einen Kanon machen für metaphysisches Denken selber –, daß die Gestalt, in der metaphysische Erfahrung wirklich etwas sich Aufdrängendes, sich Aufzwingendes noch hat, das nicht als ein romantischer Wunsch, als eine Sphäre romantischen Wünschens sich verdächtig macht –, daß das die Erfahrung des Ist das denn alles? ist; jene Erfahrung, die vielleicht, wenn ich einmal wie ein Existenzialist reden darf, in den ‚Situationen', die wir durchmachen, die größte Ähnlichkeit hat mit der Situation des vergeblichen Wartens. Die Negativität der Situation vergeblichen Wartens […]." (NL IV/14, 223)

Auch wenn man heute Adorno liest, hat die metaphysische Erfahrung etwas Romantisches. Er rekurriert auf die Glückserfahrungen von „Kindern der gleichen gesellschaftlichen Schicht" (GS 6, 366), „in denen unwiederbringlich das 19. Jahrhundert nachhallt."[378] Adornos Lob der seligen Ortsnamen oder die Schilderung des déjà vu als Erlebnis, das man an „Kinderbüchern machen kann" (NL IV/14, 219) taugen längst nicht mehr als von uns allen geteilte Erfahrungen aus der Kindheitsbiographie. Nachvollziehbar ist damit das Anliegen, das „sich Aufzwingende" metaphysischer Erfahrung nur noch

[378] Jopp. *Freiheit und Totalität*. S. 115.

negativ zu erhalten. Adornos erster Lehrer Siegfried Kracauer hatte sich 1922 in religiöser Hinsicht als „Wartenden“ bezeichnet: Im Gegensatz zum „prinzipiellen Skeptiker“ wie zum „Kurzschluß-Menschen“, der sich blindlings in ein religiöses Credo stürze, nehme der Wartende „ein zögerndes Geöffnetsein“ gegenüber dem Absoluten ein, ohne sich in dessen Besitz zu wähnen. Er wolle, aber könne nicht glauben. (vgl. KW 5.1, 392) In der Differenz dazu lässt sich die desillusionierte Radikalität des „vergeblichen Wartens“ deutlich machen. Der Wartende mag, zögerlich oder nicht, geöffnet sein, aber er wartet auf Godot. Ihm bleibt nurmehr die Sehnsucht nach Erfüllung. „Vergebliches Warten verbürgt nicht, worauf die Erwartung geht, sondern reflektiert den Zustand, der sein Maß hat an der Versagung.“ (GS 6, 368) Unter Reflexion auf diese Versagung hat Adorno seine Beschreibungen messianischen Lichts und metaphysischer Erfahrung stets eingeschränkt und, sobald ausgesprochen, zugleich als unmöglich ausgewiesen. (vgl. a. a. O., 367 f., GS 4, 283) Metaphysische Erfahrung nach Adorno mag im Glück ein Modell von Versöhnung finden, aber sie steht am Ende mit leeren Händen da. Sie kann der Frage, worauf sie hinweisen soll, letztlich nichts antworten, sondern eben bloß der sehr viel grundsätzlicheren Frage Nahrung geben, ob die uns umgebende Welt schon die Letzte gewesen sein soll. So schließt denn auch Adorno seine *Metaphysik*-Vorlesung mit der Beschwörung seiner eigenen Aporie.[379] Seine metaphysische Erfahrung in ihrer gebotenen Negativität läuft auf das hinaus, was man unwillkürlich auch Adorno nach seiner Selbstrücknahme zurufen möchte: Ist das alles? Und darin eben liegt der noch so schwache subversive Gehalt dieser letzten metaphysischen Erfahrung: Sie ist eine der eigenen Nicht-Identität mit dem Ganzen, der fortgesetzte „Seufzer der bedrängten Kreatur“,[380] der sich seiner selbst zweifelnd bewusst wurde. Weil Anlass zum Seufzen besteht, wird die Immanenz des Faktischen weiterhin in Frage gestellt. Wenn auch nicht als Vorschein von Versöhnung erweist sich in diesem Sinne die metaphysische Erfahrung vergeblichen Wartens als Möglichkeitsbedingung von Kritik.

[379] „Dieses Transzendente *ist* also, und es ist zugleich *nicht*, – und über diesen Widerspruch läßt sich wohl sehr schwer, wahrscheinlich überhaupt nicht, hinausdenken. Indem ich Ihnen das sage, meine Damen und Herren, habe ich wenigstens das Gefühl, daß ich einen Punkt erreicht habe, an dem die Unmöglichkeit, das zu denken, was doch gedacht werden muß, konvergiert.“ (NL IV/14, 226).

[380] Marx. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. S. 378.

6. Kunst und Kabbala

Über den Erfahrungsbegriff ist Adornos Metaphysik direkt mit seiner Philosophie der Kunst verbunden. Als er 1965 Proust als Beispiel für die metaphysische Erfahrung heranzieht, erklärt er – wie oben bereits zitiert –, dass „die Trennung zwischen Kunst und der sogenannten Wissenschaft in der Sphäre, in der wir uns bewegen, vollkommen gegenstandslos" sei. (NL IV/14, 218) Er bestreitet diese Trennung ebenso wenig wie die relative Inkommensurabilität von theoretischer, praktischer und ästhetischer Vernunft, hält sie aber für Folgeprodukte gesellschaftlicher Arbeitsteilung. Hinter sie führt kein Weg zurück, auch eine archaisch-magische Einheit von Religion, Philosophie und Kunst lässt sich nicht restaurieren. (vgl. GS 11, 650) Adornos Ansatz für die philosophische Reflexion auf diese Grenzen ist, wie Martin Seel treffend ausführt, dass die „Differenzen von ihren Konvergenzen her begriffen werden sollten: von der Rücksicht auf das an der Wirklichkeit, was Widerpart unserer begrifflichen Verfügungen ist."[381] Also auf das Intentionslose in der entstellten Welt, das Nichtidentische, das begrifflich nicht vollständig zu erfassen ist und sich sonst höchstens in dem verspricht, was Seel „Adornos Philosophie der Kontemplation" und Adorno metaphysische Erfahrung nennt – worin „sich […] etwas mitteilt als ein sehr Bestimmtes, aber als eines, das dem Begriff sich entzieht", wie Adorno in der Vorlesung *Ontologie und Dialektik* zur „Erfahrung von Musik" und zum Rauschen von Bäumen im Wind ausführt. Eine solche Erfahrung sei es wohl, die Heidegger konkretistisch als eine des „Seins" missverstanden habe. (NL IV/7, 274) Es geht hier letztlich um eine Form begriffsloser Erkenntnis, die Adorno öfter an der musikalischen, aber auch an der literarischen Erfahrung festmacht.[382] Diese Orientierung am Ästhetischen prägt den Gestus seiner gesamten Philosophie: Ihr aphoristisches Schreiben baut darauf, Lesern Inhaltliches nicht bloß zu vermitteln, sondern es bereits in der Sprachform erfahrbar zu machen. Von diesem Ausgangspunkt her scheint

381 Seel. *Adornos Philosophie der Kontemplation*. S. 59.

382 Vgl. Wussow. *Adorno über literarische Erkenntnis*, wogegen Claussen. *Fußnoten zur Literatur*. Adornos Auslegung von Literatur vor dem Hintergrund des nationalsozialistischen Massenmords zu lesen mahnt, der ja in der Tat erst zur ‚auslegenden Versenkung in überlieferte Schriften' zwingt. Siehe dazu Kapitel 5.2 im gleichnamigen Abschnitt sowie Tiedemann. *Abenteuer anschauender Vernunft*. S. 9 ff.

erklärbar, dass sich in Adornos kunsttheoretischen bzw. analytischen Schriften seine vielleicht pointiertesten Rekurse auf religiöse Figuren finden.[383] Diese werden aus dem Ursprungskontext gerissen und dienen so als „unbegriffliche Begriffe“ oder „bilderlose Bilder“, nicht selten sind es eben wieder solche aus dem Gebiet der Kabbala.

6.1 Vorausgehende Reflexionen zu Kunst und Mystik bei Adorno

In den vorigen Kapiteln war meist die Rede von relativ allgemein bleibenden Verweisen Adornos auf „die jüdische Mystik“. Sehr viel konkretere Motive tauchen dagegen vor allem in den musikalischen Schriften auf. Auch dies belegt, dass Adorno eine materiale Konvergenz der Gehalte von ästhetischer und mystischer bzw. metaphysischer Erfahrung annimmt. Dabei steht die Literatur nicht unbedingt in der Sache, aber offensichtlich von seinem Interesse her deutlich hinter der Musik zurück. Letztere erscheint für die Suche nach einer nichtbegrifflichen Sprache aber in der Tat naheliegender als die im Medium des Wortes verbleibende Literatur. Steven Wasserstrom spricht sogar davon, dass Adorno „a kind of musicological kabbalah“ entwickelt habe.[384] Das ist missverständlich – man hat es hier wieder mit Marginalien und Aphoristischem zu tun, nicht mit einer Theorie, die so geschlossen oder auch nur so ausformuliert vorliegt, dass sie diesen Ausdruck verdiente. Fraglos hätte Adorno aber viel dafür gegeben, „a kind of musicological kabbalah“ zu besitzen, jedenfalls schilderte er, dass Benjamin seine kabbalistische Inspiration „wie in guten musikalischen Variationen“ verberge (vgl. GS 10.1, 244) und belegte Scholem mit der „brummigen Keuschheit“ von Musikern, „wenn sie gezwungen werden, von dem zu sprechen, was sie bewegt und was dem Wort widerstrebt.“ (GS 20.2, 484) Als er Scholem im Mai 1959 sein Buch *Klangfiguren* schickte, hoffte Adorno, es möge für den Kabbalaforscher „auf eine vielleicht überraschende Art von Interesse sein.“ Um gleich anzufügen: „Vergessen Sie übrigens nicht, mir, wenn sich die Gelegenheit bietet, einmal zugänglich zu machen, was Sie an musikalischen Spekulationen der jüdischen Mystik zusammengestellt haben.“ (BW 8, 177)[385] Es ist bedauerlich,

[383] Vgl. etwa Sziborsky. *Rettung des Hoffnungslosen*, Klein. *Solidarität mit Metaphysik?* – beide Arbeiten wenden sich materialen Analysen der Adornoschen Ästhetik zu und tragen dabei zurecht Grundsätzliches aus Adornos Metaphysik im Titel.

[384] Wasserstrom. *Adorno's Kabbalah*. S. 72.

[385] Vgl. dazu Kapitel 6.2 im Abschnitt „Das Formgesetz des Schrumpfens“.

dass Adorno die begehrten ästhetischen Implikationen und Ansätze kabbalistischer Provenienz kaum gekannt haben dürfte.[386] Vermutlich existierte eine solche Zusammenstellung Scholems jedenfalls nicht, er ist auf die briefliche Bitte in seiner Antwort zumindest nicht eingegangen und betonte gelegentlich seine musikalische Inkompetenz, auch weil Adorno das Thema immer wieder anschnitt. Bereits 1957 hatte er Scholem etwa auf den Berliner Theologen und Bach-Forscher Friedrich Smend (1893–1980) hingewiesen, der entdeckt habe, dass Bachs „h-moll-Messe kein Werk, sondern ein ‚Sammelbuch' ist". Das habe „Gretel und mich so sehr an einen bestimmten Zug ihrer Arbeit erinnert […]." Er glaube, dass Smend, „dessen philologisches Detektivgenie sich an der Vorstellung heiliger Texte gebildet hat, um dann diesen selber in die Parade zu fahren, Sie sehr ansprechen dürfte." (a. a. O., 166) Adorno erinnert hier zweifellos an den Fragment- und Kommentarcharakter der mystischen Tradition Scholems, an heilige Texte, die deutend negiert, denen „in die Parade gefahren" werden muss. Man mag die Musikaffinität und den Versuch, materiale Übereinstimmungen zwischen Mystik und ästhetischen Gehalten zu finden, biographisch erklären. Gute Adorno-Biographien sind allerdings längst geschrieben worden und in der vorliegenden Studie wird auch kein musikwissenschaftlicher Nachvollzug der in Adornos Musikkritiken unterstellten mystischen Züge Beethovens, Mahlers usw. angestrebt. Hier soll vielmehr versucht werden, die mystischen Metaphern als ebensolche zu zu betrachten.

Die metaphysisch-messianischen Fragen, die Adorno bewegten, finden sich also genauso auf dem Gebiet der Kunst.[387] Schelling folgend denkt er Kunst und Philosophie als komplementär.[388] Seine Ästhetik zielt, indem sie Erkenntnis im Medium der Kunst als ohnmächtige Opposition gegen das den Zwängen der kapitalistischen Vergesellschaftung entsprungene Denken in schematisierenden Begriffen stark macht, auf transzendierende Potenziale. Insofern ist es ganz irrig, wenn behauptet wird, dass Adornos Beschäftigung mit religiösen Themen letztlich auf eine Ästhetisierung der Theologie hinauslaufe.[389] Eher ist das Gebiet der Ästhetik hier ein Rückzugsort der religiösen

386 Vgl. dazu u. a. Kilcher. *Die Sprachtheorie der Kabbala*, Busi. *Beyond the Burden of Idealism.*

387 Vgl. Wellmer. *Wahrheit, Schein, Versöhnung.*

388 Vgl. Baum. *Die Transzendierung des Mythos.*

389 Hans-Ernst Schiller ästhetisiert beispielsweise das Bilderverbot der kritischen Theorie zum „Begriff der negativen Chiffre", der er letztlich nur eine – eben ästhetische – Korrektivfunktion zuschreibt, ebenso habe die „Rettung", von der Adorno spricht, „immer nur metaphorischen, uneigentlichen Charakter." (Schiller. *Zergehende Transzendenz.* S. 82) Rudolf

Sehnsucht in ihrer unvermeidlichen Profanisierung. In ästhetischen Kategorien lässt sich noch ein Schein von utopischer Transzendenz einfangen. So wird die Kunst ‚theologisch' politisiert, nicht die Theologie (oder die Politik) ästhetisiert. Auch Kunstwerke sind dabei freilich nicht außerhalb ihres konkreten soziohistorischen Werdeprozesses zu verstehen: Der größte Teil von Adornos ästhetischen Analysen besteht in der Freilegung eines gesellschaftlichen Gehalts. Er legte jedoch Wert darauf, die musikalischen Analysen so anzulegen, „daß sie über sich hinausweisen: die technologischen Tatbestände zum Sprechen bringen." (BW 8, 226) Denn (gelungene) Kunstwerke haben eine eigene Sprache: Sie reproduzieren die gesellschaftliche Totalität, aber verfremdet und transzendiert durch die Eigenlogik des jeweiligen künstlerischen Ausdrucks und stellen ihr somit eine eigene, bis zu einem gewissen Grad autonome Totalität gegenüber. Sie erinnern demnach an Leibniz'sche Monaden: „each […] ‚represents' the universe, but it has no windows; it represents the universal within its own walls." (GS 11, 652) In diesem Sinne gewinnt Adorno sein Modell „inverser Theologie" an der Interpretation von Kunstwerken, denen eine miniaturhafte „Formkonstruktion des Ganzen" gelingt. (vgl. GS 19, 193 f.) In der Kunstkritik aktualisiert sich der Gestus „auslegender Versenkung", womit das Werk zum „profanen Text" wird.[390] Was nur „vom Standpunkt der Erlösung" ansichtig würde, kann die Kunst wenigstens andeutungsweise erfahrbar und der weiteren Reflexion zugänglich machen:

> „Die üblichen Invektiven gegen das kommerzielle Unwesen in der Musik sind oberflächlich. Sie täuschen darüber, wie sehr Phänomene, die den Kommerz, den Appell an ein bereits als Kundschaft eingeschätztes Publikum voraussetzen, in kompositorische Qualitäten umzuschlagen vermögen, durch welche die kompositorische Produktivkraft entfesselt und gesteigert wird. Man mag das in Gestalt einer umfassenderen Gesetzmäßigkeit formulieren: gesellschaftliche Zwänge, die anscheinend der Musik äußerlich widerfahren, werden von deren autonomer Logik und dem kompositorischen Ausdrucksbedürfnis absorbiert und verwandelt in künstlerische Notwendigkeit: in Stufen richtigen Bewußtseins." (GS 17, 172)

Langthaler schlägt ohne weitere Umstände das „vergebliche Warten" metaphysischer Erfahrung der ästhetischen zu, um Adorno anschließend nachzutragen, den Aufweis „einer ästhetischen Aufhebung der jener ‚metaphysischen Erfahrung' immanenten Sinnpotentiale (und damit der ‚Hoffnungsgestalt' der Wahrheit) in die ‚Negativität im Kunstwerk'" schuldig zu bleiben. (Langthaler. *„Es käme nicht darauf an"*. S. 257 f.) Der Vorwurf der Ästhetisierung findet sich schon bei Jacob Taubes. (*Die politische Theologie des Paulus*. S. 103 ff.).

390 Vgl. Kapitel 5.2 im Abschnitt „Auslegende Versenkung in überlieferte Schriften".

Gelungene Kunstwerke verweisen somit auf die Erlösung, „verkörpern durch ihre Differenz von der verhexten Welt negativ einen Stand, in dem, was ist, an die rechte Stelle käme, an seine eigene. Ihr Zauber ist Entzauberung." (GS 7, 337) Der ästhetische Schein „entzaubert die entzauberte Welt", (a. a. O., 93) kehrt deren Prinzipien gegen sich selbst.[391] Nach einer präziseren Formulierung im selben Buch wird die im Kunstwerk erschaffene „Welt in ihrer Komposition aus den Elementen der ersten versetzt, gemäß den jüdischen Beschreibungen vom messianischen Zustand, der in allem sei wie der gewohnte und nur um ein Winziges anders." Diese Welt sei jedoch „von negativer Tendenz gegen die erste, eher Zerstörung dessen, was durch vertraute Sinne vorgespiegelt wird, als Versammlung der zerstreuten Züge des Daseins zum Sinn." (a. a. O., 208 f.) Das Programm einer theologisch-utopischen „Rettung des Scheins" hat Adorno bereits in der Kierkegaard-Schrift gegen dessen existenzialistische Verlegung ins Subjekt verteidigt: „Schein, der in der Ferne der Bilder dem Denken als Gestirn der Versöhnung strahlt: im Abgrund der Innerlichkeit brennt er als verzehrendes Feuer. Hier wäre er aufzusuchen und zu benennen, soll dort der Erkenntnis seine Hoffnung nicht verloren gehen." (GS 2, 98)[392] Die an Hegel und Schelling geschulte, jedenfalls enge Verzahnung von Kunst und Theologie, die beide in der metaphysischen Erfahrung kulminieren, wirft für Adorno freilich auch die Frage auf, „ob nach dem Zusammenbruch der Theologie große Kunst überhaupt noch möglich ist, während man doch wiederum um der Kunst willen Theologie nicht konservieren kann. Und die Perspektive, die sich dabei eröffnet, reicht noch weit darüber hinaus, ins Abgründige."[393]

391 In ähnlichem Sinne gestand schon Kracauer in seinem Essay *Zwei Arten der Mitteilung* (1929) neben der negativistischen Kritik („Ökonomie statt explizite Theologie!") auch den direkten ästhetischen Hinweis auf Transzendenz zu. (vgl. KW 5.3, 180 ff.).

392 Wie Kracauers *Detektiv-Roman* (vgl. KW 1) setzt Adorno hier allerdings einen Ästhetik-Begriff im Sinne des Kierkegaardschen Stufenmodells voraus, den man von der späteren Kunstkritik zu differenzieren hat. Vgl. ferner zur „Ideologie der Innerlichkeit" Angermann. *Beschädigte Ironie*. S. 155–167.

393 Adorno an Werner Kraft, 1. März 1960 (TWAA, Br 810/17). In den *Theses Upon Art and Religion today* heißt es in ähnlicher Richtung: „The individual may be capable of having religious experiences. But positive religion has lost its character as objective, all-comprising validity, its supra-individual binding force. It is not longer an unproblematic, a priori medium within each person exists without questioning." (vgl. GS 11, 647).

6.2 Die Sprache der Engel. Paradoxien von Negativismus und Hoffnung in der Musik

Der rein symphonische Satz als Klage Gottes. Seinen zentralen theologischen Thesen hat Adorno in einem Brief an Thomas Mann, dessen Roman *Doktor Faustus* er musikphilosophisch bis in narrative Details begleitete und prägte, geradezu literarisch Ausdruck verliehen.[394] Im Zentrum von Manns Roman steht der Komponist Adrian Leverkühn, für dessen Kantate *Doktor Fausti Weheklag* Adorno eine Skizze verfasste. Dieser Entwurf stellt eine sehr bildhafte Umschreibung seiner eigenen negativistischen Metaphysik dar, deren Inhalte er der formalen Struktur des skizzierten Musikstücks einschrieb:

> „Die Idee der Klage der Kreatur, die vom Subjekt ihren Ausgang nimmt aber immer mehr sich ausbreitet und gleichsam den Kosmos ergreift. Der rein symphonische Satz als Klage Gottes: Ich habe es nicht gewollt. […] Jede Variation, ein ganzer Satz, entspricht einem neuen Kreis der Klage und zieht einen neuen unaufhaltsam nach sich. […] ‚Es gibt eben nichts Neues, das ist die Klage', sagt Adrian. […] Die Idee, daß das fragend Negative als Allegorie der Hoffnung steht." (BW 3, 160 f.)[395]

394 Vgl. zum Kontext Mann. *Die Entstehung des Doktor Faustus*, Tiedemann. *„Mitdichtende Einfühlung"*.

395 Poetisch hat freilich die Ausarbeitung dieser Stelle durch den Schriftsteller die Leistung des Denkers übertroffen: „Aber einer anderen und letzten, wahrhaft letzten Sinnesverkehrung will gedacht, und recht von Herzen gedacht sein, die am Schluß dieses Werkes unendlicher Klage leise, der Vernunft überlegen und mit der sprechenden Unausgesprochenheit, welche nur der Musik gegeben ist, das Gefühl berührt. Ich meine den orchestralen Schlußsatz der Kantate, in den der Chor sich verliert, und der wie die Klage Gottes über das Verlorengehen seiner Welt, wie ein kummervolles ‚Ich habe es nicht gewollt' des Schöpfers lautet. Hier, finde ich, gegen das Ende, sind die äußersten Akzente der Trauer erreicht, ist die letzte Verzweiflung Ausdruck geworden, und – ich will's nicht sagen, es hieße die Zugeständnislosigkeit des Werkes, seinen unheilbaren Schmerz verletzen, wenn man sagen wollte, es biete bis zu seiner letzten Note irgendeinen anderen Trost als den, der im Ausdruck selbst und im Lautwerden, – also darin liegt, dass der Kreatur für ihr Weh überhaupt eine Stimme gegeben ist. Nein, dies dunkle Tongedicht lässt bis zuletzt keine Vertröstung, Versöhnung, Verklärung zu. Aber wie, wenn der künstlerischen Paradoxie, daß aus der totalen Konstruktion sich der Ausdruck – der Ausdruck als Klage – gebiert, das religiöse Paradoxon entspräche, daß aus tiefster Heillosigkeit, wenn auch als leiseste Frage nur, die Hoffnung keimte? Es wäre die Hoffnung jenseits der Hoffnungslosigkeit, die Transzendenz der Verzweiflung, – nicht der Verrat an ihr, sondern das Wunder, das über den Glauben geht. Hört nur den Schluß, hört ihn mit mir: Eine Instrumentengruppe nach der anderen tritt zurück, und was übrigbleibt, womit das Werk verklingt, ist das hohe g eines Cellos, das letzte Wort, der letzte verschwebende Laut, in Pianissimo-Fermate langsam vergehend. Dann ist nichts mehr, – Schweigen und Nacht. Aber der nachschwingend im Schweigen hängende Ton, der nicht mehr ist, dem nur die Seele noch nachlauscht, und der Ausklang der Trauer war, ist es nicht mehr, wandelt den Sinn, steht als ein Licht in der Nacht." (Mann. *Doktor Faustus*. S. 650 f.).

„Ich habe es nicht gewollt" – Nicht nur die Metaphysik, sondern auch Gott als ihr ontologischer Grund- und Schlussstein ist diesem Bild nach schockhaft, konsterniert auf das innerweltliche Geschehen festgebannt. In der beschädigten Welt gibt es, so konstatiert Adorno in Adrian Leverkühn, „nichts Neues" und darüber, also über den mythischen Verblendungszusammenhang der gesellschaftlichen Totalität, klagt die Kreatur, ja die Gottheit selbst.[396] Diese Klage über das unentrinnbar Immergleiche, die zugleich Transzendentes anrührt, illustriert die Gründe für die negative Schlagseite der Adornoschen Philosophie überhaupt: Nur das vollumfängliche Bewusstsein für die Verhärtung der Gesellschaft steht noch für die Möglichkeit von deren Durchbrechung ein, nur die Abweisung jeder tröstenden Ideologie für einen fernen Trost, nur „das fragend Negative als Allegorie der Hoffnung." Im Folgenden werden letztlich verschiedene Variationen dieses Grundgedankens zu besprechen sein. Manche Stellen legen dabei nahe, dass Adorno den musikalischen Griff nach der Hoffnung, den er Mann gegenüber theologisch formulierte, konkreter als *mystisches* Motiv verstanden hat. Über eine Stelle aus Beethovens *Les Adieux* heißt es in den Notizen für seine unvollendet gebliebene Monographie *Beethoven. Philosophie der Musik*:

> „Die Modulation gibt das Unwirkliche, das Nicht-Sein der Hoffnung. Hoffnung ist immer geheim, weil sie nicht ‚da' ist – es ist die Grundkategorie der Mystik, und die höchste Kategorie von Beethovens Metaphysik. […] wie bei Goethe ist bei Beethoven die Hoffnung so entscheidend als säkularisierte und dabei nicht neutralisierte mystische Kategorie […] Bild der Hoffnung ohne die Lüge der Religion." (NL I/1, 250 f.)

Die „Lüge der Religion" – letztlich das Versprechen eschatologischer Verbindlichkeit – vermeidend, artikuliert Beethovens Musik demnach, was nicht da ist, trotzdem, und zwar als Gegenstand von Hoffnung für die Immanenz. „Der Charakter des Tröstlichen, dem blinden mythischen Naturzusammenhang Einspruch Gebietenden […] liegt der theologischen Konzeption der Musik zugrunde, der einer Sprache der Engel." (GS 14, 224) Musik als „Sprache der Engel" klingt heute nach Kitsch und ist auch Adorno zufolge im Gang der Musikgeschichte längst „in ihr zynisches Widerspiel verkehrt" worden. (vgl. a. a. O.) Das Bild des Engels verdient in diesem Rahmen aber eine nähere

[396] „Wollte man die Kantische Frage umformulieren, sie könnte heute wohl lauten: *wie ist ein Neues überhaupt möglich?*" (GS 10.1, 95).

Untersuchung, weil es – in seinem Gebrauch durch Adorno – im engeren Sinne mystisch ist, also durchaus religiöse Erfahrung beinhaltet. Dabei schließt es dezidiert paradoxe Konstruktionen ein, so dass es sich nur andeutungsweise entschlüsseln lässt: „Wenn uns ein Engel einmal aus seiner Philosophie erzählte, es müßten wohl manche Sätze so klingen, als wie 2 mal 2 ist 13."[397]

Grasengel als Bild von Vergängnis und Versöhnung. An einer Stelle der *Beethoven*-Fragmente, die sich auf das Ende der geplanten Studie bezieht, entfaltet Adorno den ästhetischen Negativismus als Platzhalter der Hoffnung mit einem Bild aus dem *Sohar*:

> „Den Schluß der Arbeit beziehen auf die Lehre der jüdischen Mystik von den Grasengeln, die für einen Augenblick geschaffen werden um im heiligen Feuer zu verlöschen. Musik – nach der Lobpreisung Gottes gebildet, auch und gerade wo sie gegen die Welt steht – gleicht diesen Engeln. Ihre Vergänglichkeit, das Ephemere, ist eben die Lobpreisung. Eben die immerwährende Vernichtung der Natur. Beethoven aber hat diese Figur zum musikalischen Selbstbewußtsein erhoben. Seine Wahrheit ist eben die Vernichtung alles Einzelnen. Er hat die absolute Vergänglichkeit der Musik auskomponiert." (NL I/1, 254)

Zunächst kurz zum Kontext. Das Motiv ist bekanntlich immer wieder auch bei Benjamin zu finden, der seine geplante Zeitschrift *Angelus Novus* unter anderem so ankündigte: „Werden doch sogar nach einer talmudischen Legende die Engel – neue jeden Augenblick in unzähligen Scharen – geschaffen, um, nachdem sie vor Gott ihren Hymnus gesungen haben, aufzuhören und in Nichts zu vergehen." (BGS II.1, 241) Der *Angelus Novus* ist eine wichtige benjaminische Figur. Das gleichnamige, 1920 entstandene Gemälde Paul Klees erwarb er ein Jahr später bei Scholem in München und behandelte es als seinen „wichtigsten Besitz": „Vom ersten Moment an faszinierte ihn Klees Bild aufs höchste und spielte in seinen Betrachtungen zwanzig Jahre lang eine bedeutungsvolle Rolle […]."[398] Das zeigt sich an dem Titel der projektierten Zeitschrift und an mehreren durchaus unterschiedlichen Deutungen. 1921 etwa wird der Angelus Novus als kabbalistischer Schutzengel interpretiert, im November 1927 als einer der Universität, 1933 inspiriert er die Aufzeichnungen zu *Agesilaus Santander*, schlussendlich findet Benjamin zum berühmten

[397] So zitiert Adorno in seiner Husserl-Studie Georg Christoph Lichtenberg. (vgl. GS 5, 48).
[398] Scholem. *Walter Benjamin und sein Engel.* S. 45.

„Engel der Geschichte.“[399] Letzterem, der rückwärts in Richtung Erlösung geweht wird, sich jedoch nicht zu ihr umdrehen kann, erscheint die Welt als wachsender „Trümmerhaufen“, dem er nicht beistehen kann – was präzise dem Blick inverser Theologie bei Adorno entspricht. Trotz all dieser Vorlagen verweist Adorno an der zitierten *Beethoven*-Stelle nicht auf Benjamin, sondern auf jenen *Sohar*-Abschnitt, dessen deutsche Übersetzung durch Scholem er 1939 gelesen hatte und sich nun eigenwillig aneignete.[400] Im oben diskutierten Brief dazu schrieb er an Scholem: „Noch möchte ich hinzufügen, daß mich die Vorstellung von den allzu vergänglichen Engeln aufs tiefste und merkwürdigste berührt hat.“ Hieran sei ihm der Zusammenhang von Scholem und Benjamin deutlich geworden. (BW 8, 11) Bei Adorno sind nun die im Feuer verlöschenden Engel als Bilder für die ihnen eigene absolute Vergänglichkeit zu verstehen, die Beethoven vollendet auskomponiert habe. Die „Frage aller Musik“ lautet nach einer weiteren Notiz zu Beethoven: „Wie kann ein Ganzes sein, ohne daß dem Einzelnen Gewalt angetan wird.“ (NL I/1, 62) Musik fragt also nach der Möglichkeit einer sozialen Organisation, die nicht unter dem Identitätszwang stünde. Freilich kann sie davon ebenfalls kein positives Bild malen. Beethovens Werk etwa weist nur in der völligen Negation auf eine versöhnte Beziehung von Ganzem und Einzelnem hin. Beethoven komponiert eben nicht den ewigen Frieden, sondern Vernichtung alles Einzelnen, vollendete Vergänglichkeit – „Feuer, das Feuer verzehrt.“[401] Aber dieses Scheitern ist zugleich Gelingen: Adorno hat das Motiv der „Vernichtung“ als „Nichtigkeit“ der musikalischen Einzelmomente in verschiedenen Bemerkungen zu Beethoven wiederholt und zur Bestimmung von Ästhetik überhaupt erklärt.[402] „Während Kunst dazu versucht ist, eine nicht existente Gesellschaft zu antizipieren […], haftet ihr zugleich der Makel von dessen Nichtexistenz an […]. Paradox

[399] Vgl. a. a. O. S. 38–43, 46–49.

[400] „Die Erde bringe Gras hervor, Kraut, das Samen sät. […] und ihrem Schoß entsprangen himmlische Kräfte und heilige Scharen, die die ‚Kinder des Glaubens‘ [die Frommen] zur geheimen Gestaltung bringen, wenn sie ihrem Herren dienen. Auf dies Geheimnis deutet der Vers ‚der Gras für die Behema sprossen läßt‘ [Behema, eigentlich ‚das Tier‘ ist die vorher Erde genannte Schechina], die auch ‚das Tier, das auf tausend Bergen lagert‘ [nach einem Schriftwort] heißt. Und diese ‚Berge‘ [die die Frommen sind] bringen täglich ihr Gras hervor. Und dies ‚Gras‘ – das sind die Engel, die nur für eine Weile Macht ausüben und am zweiten Tag erschaffen sind, um von jener Behema verzehrt zu werden [der Schechina], die ein Feuer ist, das Feuer verzehrt.“ (ders. *Die Geheimnisse der Schöpfung*. S. 70; die Anmerkungen in eckigen Klammern stammen von Scholem).

[401] Ebd.

[402] Vgl. Hinrichsen. *Modellfall der Philosophie der Musik*. S. 87.

hat sie das Unversöhnte zu bezeugen und gleichwohl tendenziell zu versöhnen". (GS 7, 251) In derselben Weise paradox ist Adornos Konstruktion des Engels. Als himmlischer Bote bezeugt und verkündet dieser Erlösung, ist aber nicht der Gott, der sie bewirken oder der Messias, der sie einläuten könnte. Adornos Engel sind, was er in Kunstwerken erblickt: vergängliche Lichtgestalten, die Versöhnung eben bildlich zu antizipieren versprechen, ohne dass sie dabei wirklich greifbar würde. Zunächst erinnern die Grasengel, wie sie permanent in Scharen entstehen und verglühen, an Adornos Vergleich der ästhetischen Wahrheit mit dem Feuerwerk. Es geht um „empirisch Erscheinendes, befreit von der Last der Empirie als einer der Dauer, Himmelszeichen und hergestellt in eins, Menetekel, aufblitzende und vergehende Schrift, die doch nicht ihrer Bedeutung nach sich lesen läßt." (a.a.O., 126) Dabei ist zu erinnern, dass die Erfahrung von Musik, wie sie Adorno vorschwebt, selbst temporär, ein einmaliger Akt des Hörens ist. Die davon erhoffte Antizipation der Versöhnung liegt ebenfalls im Moment des Vergänglichen. Der Begriff der Vergängnis taucht schon in Adornos frühem Vortrag zur *Idee der Naturgeschichte* auf, und zwar unter Rückgriff auf Benjamins *Trauerspielbuch*. Zum Einen ist die Natur, sind alle Menschen vergänglich, und durch den zeitlichen Untergang alles Kreatürlichen stellt sich Natur als geschichtlich dar. (vgl. GS 1, 358) Zum Zweiten wird die Natur nicht als solche, sondern nur noch vermittelt durch den Zugriff der Kultur sichtbar, sie ist von der menschlichen Geschichte affiziert. Als naturhaft und vergänglich stellt sich drittens die zur zweiten Natur erstarrte Geschichte dar. Deren Erzeugnisse enthalten einerseits unerfüllte, ja unbewusste Glücksversprechen.[403] Die universale Vergängnis erlaubt andererseits nach einem weiteren Gedanken Adornos die Hoffnung darauf, dass die Naturgeschichte wiederum vergänglich ist und selbst vielleicht einst vergeht.[404] Etwa nach dem hegelschen Muster: „Die Entfaltung des Wesens macht das Wesen selbst unwesentlich." (NL I/1, 199) Vergängnis ist also „das Moment […] in dem Natur und Geschichte einander kommensurabel werden […]." (GS 6, 353) Die Verklärung der Vergängnis zum Fingerzeig auf Transzendenz meint nicht, dass naturgeschichtliche Vergänglichkeit an sich positiv bewertet wird, sondern dass ihr Gegenteil – die Versöhnung – sich nur noch denken lässt, wenn es als faktisch völlig abwesend realisiert wird. Eine auf Rettung

403 „Die Zeugnisse der in sich befangenen Naturgeschichte weisen blind zugleich auf die Versöhnung hin, um die jene die Menschen betrügt." (Klaue. *Verschenkte Gelegenheiten*. S. 175).

404 Vgl. Liedke. *Naturgeschichte und Religion*. S. 56 ff.

ausgerichtete Perspektive darf die Allgegenwart von Vergängnis nicht ausblenden, sondern muss sie zum Ausgangspunkt der Reflexion machen. Diesen Gedanken formuliert Adorno in der *Negativen Dialektik*: „Kein Eingedenken an Transzendenz ist mehr möglich als kraft der Vergängnis; Ewigkeit erscheint nicht als solche sondern nur gebrochen durchs Vergänglichste hindurch." (a. a. O.) Derart vermag er in Beethovens Musik engelhafte Lobgesänge zu vernehmen und durch das Szenario ihrer Zerstörung hindurch eine Andeutung der Versöhnung zu erblicken. Gerhard Scheit schärft das Konzept der Vergängnis daher gegen Adornos Idee der fleischlichen Auferstehung. Das letztere Bild abstrahiere „noch vom Leib, insofern es seine Vergängnis nicht als etwas zu ihm Gehöriges", d. h. die „Einzigartigkeit des je Lebenden" nicht „wahrhaben will."[405] Hier wird deutlich, dass Vergängnis diesseits der Naturgeschichte Merkmal der zu Rettenden, der Menschen als leiblicher Wesen ist. Gerade das Vergängliche und Vereinzelte ist ja Gegenstand von Adornos verzweifelter Rettungsabsicht. Nur für das Vergängliche wäre, in einer Abwandlung von Benjamins Satz, Hoffnung gegeben. Dem nähert sich eine Formulierung aus Adornos *Kierkegaard*: „Ist die Geschichte der schuldhaften Natur die des Zerfalls ihrer Einheit, so bewegt sie zerfallend der Versöhnung sich zu, und ihre Fragmente tragen die Risse des Zerfalls als verheißende Chiffren." (GS 2, 198) Und insofern rücken Vergängnis und Versöhnung nicht nur durch ihre Verflechtung in eine paradoxe Denkfigur, sondern in der Sache zusammen. Versöhnung hätte an den „Rissen" erst ihren Ort, sie wäre die der Vergängnis.

Das Formgesetz des Schrumpfens. Die Vergänglichkeit der Natur und aller Momente der blind-naturwüchsigen Gesellschaft deuten auf Versöhnung folglich nur an den einzelnen verfallenden Objekten, zuvorderst am sterblichen Leib hin. Dies macht erneut eine mikrologische Fixierung auf Kleinste nötig, wie sie die sich zur Totalität aufspreizende Gesellschaft epistemologisch erzwingt. Adorno reklamiert das in seinem Aufsatz über Anton Weben im Buch *Klangfiguren*, das er Scholem 1959 zusandte (vgl. BW 8, 177 f.):

> „In Hegels Phänomenologie kommt einmal der Ausdruck ‚Furie des Verschwindens' vor: Weberns Werk hat diese in einen Engel gewandelt. Das Formgesetz seines Komponierens, auf allen seinen Stufen, ist das des Schrumpfens: seine Werke erscheinen gleichsam am ersten Tag so wie das, was am Ende, durch einen

[405] Scheit. *Quälbarer Leib*. S. 125.

> historischen Prozeß, als Gehalt von Musik sonst übrig bleiben mag. In dem mikrologischen Hang, dem Vertrauen darauf, daß die Konstruktion eines erfüllten Augenblicks alle bloß abstrakt anbefohlene Entfaltung aufwiegt, hat Webern etwas mit Walter Benjamin gemein.“ (GS 16, 113)

Hegel hatte – wohl im Gedanken an den revolutionären Schrecken der Jakobiner – geschrieben, dass keine historisch-politische Tat allgemeine Freiheit erzeugen könne. „Es bleibt ihr nur das negative Tun; sie ist nur die Furie des Verschwindens.“[406] In Adornos Interpretation steht die gesamte Geschichte – und auch das musikalische Material verarbeitet deren Verlauf – unter dem Zugriff dieser Furie. Der Ausblick auf Freiheit wird immer blasser und die Perspektive einer befreiten Menschheit immer unwahrscheinlicher – sie ‚schrumpft‘. Wenn die Furie sich in einen Engel verwandeln soll, handelt es sich also wieder um einen Versuch, die Möglichkeit von Erlösung nicht gegen diese prekäre Ausgangslage, sondern von ihr her wenigstens zu denken. Weberns Musik gelinge das antizipierend. Der Engel steht für jenen asymptotischen Vorschein von Versöhnung, wie er sich dem Hörer großer Musik im „erfüllten Augenblick“ darstellen mag. Das Flüchtige dieser erfüllten Erfahrung ist das der in der Immanenz verwehenden Metaphysik. Stehen die Beethoven’schen Engel nur negativ, qua total gewordener Vergängnis, als Platzhalter für Versöhnung, umhüllt der Webern’sche jedoch ein gegenläufiges Motiv: Wie in der metaphysischen Erfahrung tritt auch im „Hang“ zum Mikrologischen, das Adorno Webern zuschreibt, zum Leidens- das Glücksmoment hinzu, das nur als selbst vergängliches, weil vorübergehendes, zu haben ist. Der Vergleich mit Benjamins „Engel der Geschichte“ (BGS I.1, 697 f.) liegt nahe. Mitgerissen von der Furie des historischen Verlaufs ist dieser den Trümmern der Vergangenheit zugewandt, will helfen und heilen, aber der Augenblick ist ihm verwehrt – nicht nur in Weberns Musik will Adorno diesen Augenblick dennoch erahnen.

Umgebundene Flügel. Im letzten Kapitel von Kafkas unvollendeter Erzählung *Der Verschollene*[407] treten bei einer großen, fröhlichen Künstlerfeier im „Naturtheater von Oklahoma“ zur Begrüßung der Gäste hunderte Statistinnen als Engel verkleidet auf; mit wallenden Gewändern, Trompeten und

[406] Hegel. *Phänomenologie.* S. 435.
[407] Adorno und Benjamin behandeln sie unter dem von Max Brod gewählten Titel *Amerika.*

umgebundenen Flügeln.[408] Benjamin deutet diese Szene in seinem Kafka-Aufsatz von 1934 als Verklärung eines Kinderwunsches, „ländliche Kirmes", die dem Kind hätte seine Trauer nehmen können – aber doch nur im Konjunktiv: „Hätten sie nicht die umgebundenen Flügel, so wären diese Engel vielleicht echte." (BGS II.2, 423) In seiner ausführlichen Antwort auf diesen Aufsatz kommentierte Adorno den zitierten Satz wie folgt: „Die umgebundenen Flügel der Engel sind kein Manko sondern ihr ‚Zug' – sie, der obsolete Schein, sind die Hoffnung selber und keine andere gibt es als diese." (BW 1, 94) Wie bei den zitierten Stellen zu Beethoven und Webern wird hier wieder Prekäres und Hoffnungsloses zum einzigen verbliebenen Träger von Hoffnung und das illusionslose Eingeständnis dieses status quo zur Bedingung der Möglichkeit, Hoffnung überhaupt denken zu können. Als „Rettung des Scheins" wurde vielfach Adornos ästhetische Programmatik beschrieben. (vgl. GS 7, 164) Schon in den *Minima Moralia* liest man: „Die Wahrheit ist nicht zu scheiden von dem Wahn, daß aus den Figuren des Scheins einmal doch, scheinlos, die Rettung hervortrete." (GS 4, 138) Aber im Prinzip findet sich die dialektische Grundfigur dieser Einsicht bereits in Benjamins *Goethes Wahlverwandtschaften*: „Der schöne Schein" als „Hülle vor dem notwendig verhülltesten. Denn weder die Hülle noch der verhüllte Gegenstand ist das Schöne, sondern dies ist der Gegenstand in seiner Hülle." (BGS I.1, 195) Die Engel bewirken Erlösung nicht, sondern stehen als scheinhafte, nie ganz greifbare Figuren für das Licht, das von ihr aus in den Stand der Unerlöstheit ausstrahlt. Das Prekäre, Vergängliche und Obsolete ist der Erlösung als ihre Erscheinungsform angemessen, da sie selbst eine prekäre, wenn nicht obsolete Hoffnung ist. Anders als momenthaft, vorübergehend und prekär ist der Anblick nicht zu haben, das verleiht der Figur des Engels als schrumpfender, im

[408] „Vor dem Eingang zum Rennplatz war ein langes, niedriges Podium aufgebaut, auf dem Hunderte von Frauen, als Engel gekleidet, in weißen Tüchern mit großen Flügeln am Rücken, auf langen, goldglänzenden Trompeten bliesen. Sie waren aber nicht unmittelbar auf dem Podium, sondern jede stand auf einem Postament, das aber nicht zu sehen war, denn die langen wehenden Tücher der Engelkleidung hüllten es vollständig ein. Da nun die Postamente sehr hoch, wohl bis zwei Meter hoch waren, sahen die Gestalten der Frauen riesenhaft aus, nur ihre kleinen Köpfe störten ein wenig den Eindruck der Größe, auch ihr gelöstes Haar hing zu kurz und fast lächerlich zwischen den großen Flügeln und an den Seiten hinab. Damit keine Einförmigkeit entstehe, hatte man Postamente in der verschiedensten Größe verwendet; es gab ganz niedrige Frauen, nicht weit über Lebensgröße, aber neben ihnen schwangen sich andere Frauen in solche Höhe hinauf, daß man sie beim leichtesten Windstoß in Gefahr glaubte. Und nun bliesen alle diese Frauen." (Kafka. *Amerika*. S. 306).

heiligen Feuer verglühender, in Adornos Augen ihre ästhetisch-theologische Dignität. Weiter lässt sich die Figur hier aus zwei Gründen nicht entziffern: Erstens, weil sie sich am von Adorno damit interpretierten Material zu bewähren hätte; zweitens, weil die „Sprache der Engel" eben die der Kunst und der rein diskursiven Erkenntnis entzogen ist.

6.3 Kabbalistisches als ästhetische Interpretationsfigur

Mochte Goethe es wollen oder nicht. Zum Repertoire der kabbalistischen Motive, die Adorno Künstlern und Kunstwerken zuschreibt, gehören nicht nur paradoxe Engel. Aus dem deutsch-jüdischen Dichter Rudolf Borchardt etwa klinge „die jüdisch-mystische Stimme: ‚Für Gott, den Ungebornen, stehe ich euch ein: Welt, und sei dir noch so wehe, es kehrt von Anfang, alles ist noch dein!' […] ‚Es schimmert unter schlechtem Zelt ganz klein der Trost der neuen Welt.'" (GS 11, 555)[409] Borchardt, so Adorno, habe die Sprache bis an den Rand ihres Zerspringens beschworen, und sie ihm „das Echo nicht versagt." Die Ausdrucksweise Borchardts bleibe in äußerster Nähe zu ihrem Gegenstand, und umgekehrt „kristallisiert" die Substanz der Gegenstände sich an der Sprache, „als wäre es die wahre Sprache der jüdisch-mystischen Lehre." Diese enthält für Adorno das „Paradoxon unsinnlicher Anschauung", die also zugleich etwas aussagt und rätselhaft bleibt, etwas zeigt, ohne dass es sichtbar würde. (a. a. O., 537) Es geht hier um die Vorstellung einer Sprache, die „mit dem tiefsten geistigen Wesen der Welt" zusammenhängt, was die Kabbalisten freilich für das Hebräische reklamierten.[410] Mir scheint, die Zuschreibung „jüdisch-mystisch" an Borchardt ist einfach diejenige metaphysischer Relevanz: Kabbala ist hier eine interpretative Chiffre, die Adorno an Stellen anführt, die seinen ästhetischen Messianismus unterfüttern. Sie kann zugleich für den gewaltigen Ausdruck der Kunstwerke wie für deren Rätselhaftigkeit oder die Flüchtigkeit ästhetischer Erfahrung stehen.[411] Vom

409 Vgl. die Gedichte *Tagelied* und *Als das geschlagene Russland Frieden schloss,* in: Borchardt. *Gedichte.* S. 113, 186.

410 Vgl. Scholem. *Die jüdische Mystik.* S. 19. Auf den reichen Fundus kabbalistischer Sprachtheorien kann hier leider nicht weiter eingegangen werden. Am Ende dieses Kapitels wird noch Adornos Modell des mystischen Namens behandelt. Scholems einschlägiger Vortrag von 1970 war Adorno freilich nicht bekannt.

411 Die Zuschreibung Mystik verwendet Adorno aber auch kritisch: Rachmaninovs Musik etwa wird als Bestätigung der Tautologie gedeutet, weil sie „überhaupt nur noch" sage: „es ist so. Daß man nicht weiß was, macht ihre russische Mystik aus." (GS 16, 286).

„jüdischen Tonfall der Extase" schreibt Adorno in *Zur Schlußszene des Faust*: „Sagt die mit Bedacht gewählte Bezeichnung Chorus mysticus in der Schlußstrophe mehr als das vage Cliché einer Sonntagsmetaphysik, dann zitieren die Sachgehalte, mochte Goethe es wollen oder nicht, jüdische Mystik herbei." (GS 11, 132) Die beinahe trotzige Wendung „mochte Goethe es wollen oder nicht" verweist wie das Verb herbeizitieren auf das moderne Sinnvakuum, in dem der Gedanke „Schutz bei Texten" sucht und in „auslegender Versenkung" an deren kritischer Exegese neue Aussagegehalte gewinnt, in denen sich das „ausgesparte Eigene" entdeckt. (a. a. O., 129)[412] Es geht also explizit um Adornos, nicht Goethes Intentionen. Man mag diese Apostrophierung der genannten Künstler als Mystiker für eine überspannte Deutung halten, diese Überspannung jedoch wäre für Adornos Kunstdeutungen – wie für sein Denken überhaupt – konstitutiv. Er verfolgt Spuren, die er in den Kunstwerken objektiv angelegt sieht, zuweilen ganz gegen die unterstellten Absichten des so interpretierten Künstlers – wenn er etwa über Beckett schreibt: „Es ist merkwürdig, daß diese Dinge in der Kunst eine metaphysische Gewalt haben, die ihren philosophischen Äquivalenten – Wittgenstein etwa, von dem Beckett offenbar sehr beeindruckt ist – mir gänzlich abzugehen scheint […]."[413] In einem Aufsatz zu Schönberg spricht Adorno die objektive Grundlage dieser Interpretationsmaxime so aus: „Große Werke sind kenntlich an der Differenz dessen, was aus ihnen hervortritt, von ihrer eigenen Intention." (a. a. O., 455) Die großen Werke sind damit ein exemplarischer Schauplatz Adornoscher Theologie – Beispiel für etwas, das mehr ist, als es bloß ist. Sie durchbrechen die Immanenz des Faktischen. Im ästhetischen Schein zeigt sich mehr als die Botschaft, die dem einzelnen Kunstwerk zugedacht war, und zwar sowohl an unbewusst eingeflossenen gesellschaftlichen Zuständen als auch an verborgenen theologischen Fingerzeigen.

Anstatt Abraham Abram. Die eben zitierte Beobachtung Adornos zum *Faust II*, dessen Schlussszene jüdische Mystik herbeizitiere, entzündet sich an einem Detail, nämlich dem Umstand, dass Goethe einmal Abram statt

412 Vgl. GS 11, 129 und dazu Kapitel 5.2 im Abschnitt „Auslegende Versenkung in überlieferte Schriften".

413 Adorno an Werner Kraft, 21. Mai 1962 (TWAA, Br 810/32). Wittgenstein wird diese Behauptung wohl kaum gerecht, vgl. zu beider Verhältnis Wiggershaus. *Wittgenstein und Adorno*, Demmerling. *Sprache und Verdinglichung*.

Abraham schreibt und damit scheinbar auf die Umbenennung dieser Figur durch Gott (Gen. 17,5) anzuspielen scheint:

> „In der Strophe der johanneischen Mulier Samaritana heißt es – abermals dem Vers zuliebe, abermals äußerste Tugend aus Not – anstatt Abraham Abram (12046). Im Lichtfeld des exotischen Namens wird aus der vertrauten, von zahllosen Assoziationen überdeckten Figur aus dem Alten Testament jäh der östlich-nomadische Stammesfürst. Die treue Erinnerung an ihn wird mit mächtigem Griff der kanonisierten Tradition entrissen. Das allzu gelobte Land wird gegenwärtige Vorwelt. Ausgeweitet über die zur Idylle geschrumpften Patriarchenerzählungen hinaus, gewinnt sie Farbe und Kontur. Das auserwählte Volk ist jüdisch wie das Bild der Schönheit im dritten Akt griechisch." (GS 11, 132)

Adorno schreibt also einer sprachlichen Konstruktion inhaltliche Relevanz zu, eine über sich selbst hinausweisende Bedeutung. Ob Goethe wollte oder nicht wird ebenso wie die traditionelle Deutung Abrahams sekundär, beides kulminiert nach Adornos Assoziation und Setzung im Motiv des „östlich-nomadischen Stammesfürsten", der mitsamt dem alten Israel aus der „Vorwelt" einzubrechen scheint. Seine archaische Gestalt lässt die „kanonisierte Tradition", das „allzu gelobte Land", also die gewohnte Einordnung und verklärte Erinnerung verblassen. Die Figur, die sich da konkretisiert, sagt nicht „Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen", sondern steht für das Heilsversprechen, das dem Volk Israel gegeben wurde. Wie in Benjamins Figur des Eingedenkens scheint das „Lichtfeld" dieses Namens Gegenwart und Vergangenes plötzlich kommensurabel zu machen. Adorno lehnt dabei einmal mehr – mit „Farbe und Kontur" – himmlisch-luftige Transzendenz wie eingeschliffene symbolische Bedeutung ab und schlägt sich auf die Seite einer irdischen Erlösung: Der nomadische „Stammesfürst" wäre eine ernüchternd diesseitige Gestalt im Reigen der Goetheschen Engelschöre. Die Rettung findet brachial statt und meint leibliche Menschen. „Nur im Gleichnis des Leibes ist der Begriff des reinen Geistes überhaupt zu fassen, und es hebt ihn zugleich auf." (GS 4, 278) Diese Deutung Abrahams erinnert aber auch an Adornos wohl prägnanteste Bemerkung zu Jesus, die er zu Ostern 1960 notierte: „Das Wort, das am nachdrücklichsten gegen die Göttlichkeit Christi zeugt, ist das gleiche, das am nachdrücklichsten für seine Existenz spricht. Eli, eli, lema sabachtani erfindet sich nicht." ([vgl. Mk 15, 34; Mt 27, 46], FAB 8, 14) Der halbtote Heiland in seiner Gottverlassenheit und

der „Nomadenfürst“ vor dem Bund mit Gott sind wenig glamouröse, wenn nicht unheilige Heilige – vergänglich wie die Menschen und höchstens als solche mögliche Gegenstände von Hoffnung. Im Bann der Naturgeschichte wären der Nomade und der Insasse der kapitalistischen Moderne ohnehin mehr oder weniger Leidensgenossen. Als Möglichkeitsbedingung seiner Interpretation von Goethes Abram setzt Adorno freilich den oben diskutierten prozessualen Traditionsbegriff voraus: Das Geoffenbarte spiegelt seine Wahrheit in äußerster, entfremdeter Ursprungsferne, indem der Kommentar es in eine neue Konstellation, in ein neues Verhältnis mit anderen Elementen bringt.[414] Goethes Schlussszene interpretiert biblische Topoi, die in Adornos Kommentar weiter getrieben und dabei an fiktionale historische Figuren rückgebunden werden. So abenteuerlich also Adornos kabbalistische Kaperfahrt durch die Werke der von ihm derart interpretierten Künstler auch sein mag, er setzt hier konsequent um, was er unter Kabbala versteht.

Das Zerreißen des Schleiers. Der esoterisch-ekstatische Schluss des *Faust* und die darin auftretende Heerschar von himmlischen und heiligen Figuren beschäftigen Adorno auch an anderer Stelle. In seiner Monographie *Mahler. Eine musikalische Physiognomik* schreibt Adorno über Mahlers Faust-Musik in der Achten Symphonie: „Die überaus inspirierte es moll-Einleitung bringt den Mahlerschen Typus stufenlos von der Erde sich entfernender Harmonik zu sich selbst. Ihre potentielle Energie aktualisiert sich in den wild ergriffenen Gesängen des Pater ecstaticus und des Pater profundus. Rätselhaft genug stellte Mahler der Text etwas von der Farbe kabbalistischer Gewura bei.“ (GS 13, 286) Das Gleiche schreibt er dem Goetheschen Original zu und nennt dabei ebenfalls die fünfte Sefira des kabbalistischen Lebensbaums, Gebura. Scholem beschreibt Gebura oder „Din“ als „‚Macht‘ Gottes, die sich vor allem als strafende oder richtende Gewalt darstellt.“[415] Göttliche Gewalt, weniger im Sinne Benjamins als mit der Bedeutung eines überwältigenden Ergriffenwerdens, hat Adorno auch großen Kunstwerken zugeschrieben. Diese Gewalt zeigt sich im ekstatischen Ausdruck, das Erhabene der Natur[416] erhebt die ergriffene Kreatur:

414 Vgl. Kapitel 5.1.

415 Scholem. *Die jüdische Mystik*. S. 232.

416 Im Hintergrund steht hier auch Adornos Rezeption des Naturschönen wie des Erhabenen in Kants Ästhetik und Hegels Kritik daran. (vgl. dazu GS 7, 97–121).

> „Der jüdische Tonfall der Ekstase, rätselhaft in den Text verschlagen, motiviert die Bewegung der Sphären jenes Himmels, der über Wald, Fels und Einöde sich eröffnet. Er ahmt die göttliche Gewalt in der Schöpfung nach. Der Ausruf des Pater ecstaticus: ‚Pfeile, durchdringet mich,/Lanzen, bezwinget mich,/Keulen, zerschmettert mich,/Blitze, durchwettert mich!' (11858–61); vollends die Verse des Pater profundus: ‚O Gott! Beschwichtige die Gedanken,/Erleuchte mein bedürftig Herz!' (11888/9) sind die einer chassidischen Stimme, aus der kabbalistischen Potenz der Gewura. Das ist der ‚Bronn, zu dem schon weiland/Abram ließ die Herde führen' (12045/6), und daran hat Mahlers Komposition in der Achten Symphonie sich entzündet." (GS 11, 132 f.)

Nicht nur die von Adorno kommentierte Goethe-Stelle, sondern auch seine eigene Interpretation wirkt ekstatisch, ja verzückt. Einmal mehr geht es um Sinnlichkeit: Hier scheint sich durch Phantasie ein Moment von „Eingedenken der Natur im Subjekt" zu vollziehen.[417] (vgl. GS 2, 144) „Im Eingedenken an seine Naturhaftigkeit entragt es seiner Naturverfallenheit." (GS 11, 134) Nichts anderes dürfte die Zuschreibung einer „chassidischen Stimme" bedeuten. Im Chassidismus wurde auf die gemeinschaftliche und persönliche religiöse Erfahrung großen Wert gelegt, Scholem spricht sogar wenig freundlich von „primitivem Enthusiasmus".[418] Der – über die Feststellung, dass es hier um mystische Verzückung geht, hinaus – vielleicht aufschlussreichste Hinweis ist der auf Mahlers Achte Symphonie. Diese Komposition hält Adorno für misslungen, aber eben darum für großartig: „Für ein paar Sekunden", schreibt er im Mahler-Buch, „wähnt die Symphonie, es sei wirklich geworden, was ängstlich und verlangend ein Leben lang der Blick von der Erde am Himmel erhoffte." Hier sei das utopische Telos der Kunst verwirklicht, die bildlose Verheißung dessen „was anders wäre, das Zerreißen des Schleiers". (GS 13, 153) Der ästhetische Ausdruck reicht demnach über die mythische Immanenz der Gesellschaft hinaus und nicht nur an das Naturhafte, sondern wahrhaft benjaminisch ans Kosmische.[419] Der richtende, strafende Aspekt göttlicher

[417] Vgl. zu diesem Motiv Kapitel 3.1 im Abschnitt „Natur" sowie die Notizen zur Vergängnis in Kapitel 6.2.

[418] Scholem. *Die jüdische Mystik*. S. 367.

[419] In diesem Bild schwingt, wie der Bezug auf die Gebura ebenso nahelegt wie das ‚Ewig Weibliche' Goethes, eine geschlechtssymbolische Komponente mit. Diese dürfte auch Reinhard Materns Versuch zugrundeliegen, in den Figurationen verführerisch-mythischer Weiblichkeit der Dialektik der Aufklärung einen Bezug auf die Schechina zu finden. (vgl. Matern. *Über Sprachgeschichte und Kabbala*. S. 99 ff.).

Gewalt, den Scholem der Gebura zuschreibt, kommt in Adornos Rezeption damit zunächst abhanden. Vielmehr bestimmt hier ein bei ihm seltener, weil äußerst positiver Enthusiasmus das Bild – eben tatsächlich, als sei wirklich oder wenigstens anschaulich geworden, ‚was anders wäre', ‚Stufen richtigen Bewußtseins'.[420] Die Vermutung, Adorno habe hier das Bilderverbot gelüftet und einmal doch tatsächlich Richtiges im Falschen gefunden, ist aber nicht nur aufgrund seiner wie üblich konjunktivischen Formulierung zurückzuweisen, sondern auch, weil das „Zerreißen des Schleiers" wohl auf den Schleier der Göttin von Sais anspielt, der bekanntlich unaufhebbar ist. Fast formulierungsgleiche Überlegungen sind bei Nietzsche zu finden: Am Kunstwerk, das in der „gleichnissartigen Offenbarung zum Zerreissen des Schleiers, zur Enthüllung des geheimnissvollen Hintergrundes aufzufordern schien, hielt wiederum gerade jene durchleuchtete Allsichtbarkeit das Auge gebannt und wehrte ihm, tiefer zu dringen."[421] Schein bleibt (auch als Vorschein) Schein. Die Möglichkeiten, dessen Implikate aus- oder immerhin anzusprechen, verhandelt Adorno unter dem Modell des göttlichen Namens.[422]

Das Böse als versprengte Manifestation zerstückter göttlicher Gewalt. In Goethes und Mahlers *Faust* erblickt Adorno die Potenz der Gebura nicht als richtende göttliche Macht, sondern als ekstatisch erfahrene ‚göttliche Gewalt in der Schöpfung'. Aber er kennt auch den gegenläufigen Aspekt göttlicher Gewalt. Bevor dieser erläutert wird, ist aber noch auf eine weitere Facette von Scholems Interpretation der fünften Sefira hinzuweisen.[423]

> „In einem Midrasch […] war die Rede von der Zerstörung der Welt vor der Erschaffung der jetzigen. Der Sohar deutet diese Agada mystisch auf die Schöpfung von Welten, in denen ausschließlich die Kräfte der Gebura, der Sefira des strengen Gerichts, wirksam waren, und die daher am Übermaß der Strenge zerbrachen. […]

420 Vgl. dazu GS 17, 172, ausführlicher zitiert in Kapitel 6.1.

421 Nietzsche. *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik*. S. 138.

422 Vgl. dazu den übernächsten Abschnitt: „Versuch, den Namen selber zu nennen".

423 In seiner *Kritik der Gewalt* unterscheidet Benjamin mythische Gewalt und göttliche Gewalt: „Ist die mythische Gewalt rechtssetzend, so die göttliche rechtsvernichtend, setzt jene Grenzen, so vernichtet diese grenzenlos, ist die mythische verschuldend und sühnend zugleich, so die göttliche entsühnend, ist jene drohend, so diese schlagend, jene blutig, so diese auf unblutige Weise letal." (BGS II.1, 199) Der Adornosche Gedanke beschreibt nach diesem Modell letztlich einen Übergang der göttlichen in die mythische Gewalt.

> dort [wird, d. Verf.] das Böse als ein Abfallprodukt aus dem Lebensprozeß der Sefiroth, speziell der Sefira des strengen Gerichts betrachtet."[424]

Darin sieht Scholem die schon erwähnte lurianische Lehre vom Bruch der Gefäße (bei denen es sich um die Sefirot handelt) vorgebildet, die im Anfang das schöpferische göttliche Licht tragen sollten.[425] Mit den Keliphot, den Scherben der Gefäße versinkt das in ihnen aufbewahrte Licht in die Dunkelheit und wird zur Kraftquelle des Bösen, die gescheiterte Kosmogonie gründet eine katastrophische Schöpfung. Auf dieses Bild spielt Adorno an zwei Stellen seiner musikalischen Schriften an. Einmal in den *Beethoven*-Fragmenten: „Beethoven und die Lehre der Kabbala, derzufolge das Böse im Übermaß der göttlichen Kraft entsprang. (Gnostisches Motiv)." (NL I/1, 254) Rolf Tiedemann spricht in seiner Anmerkung zu dieser Notiz von einer „wahrhaft enigmatischen Aufzeichnung" (a. a. O., 353 f.) und verweist auf die zweite, etwas ausführlichere Aufnahme dieses Motivs in der Mahler-Monographie. Adorno schreibt dort vom schwarzen „Klima der absoluten Dissonanz" in der Sechsten Symphonie: „Wild stellt der Ausbruch von dorther sich dar, woraus ausgebrochen wird: der antizivilisatorische Impuls als musikalischer Charakter. Solche Augenblicke rufen die Lehre der jüdischen Mystik herauf, welche das Böse und Zerstörende als versprengte Manifestation der zerstückten göttlichen Gewalt deutet […]." (GS 13, 201) Das „Versprengte" wird zum Bösen, weil sich hier offenkundig Partikulares, ja „Zerstücktes" fälschlich als Absolutes darstellt – eine ‚unwahre' Totalität. Der solchermaßen „wild" gegen sich selbst zurückschlagende Ausbruch aus der Natur ist das Grundmotiv von *Dialektik der Aufklärung*. An diese Dialektik erinnert in Adornos Augen offenbar sowohl der lurianische Mythos als auch die Musik Mahlers. Kunstwerke formulieren also mitnichten nur lauter Negative der Utopie, sondern haben ebenso eine invers-theologische Prismenfunktion für die Spiegelung des „negativen Ganzen" – beides sind fensterlose Monaden. Das passt zu der Eigenschaft, die Siegfried Kracauer der Kino-Leinwand zuschreibt: Sie sei „Athenes blanker Schild", in dem sich „das Haupt der Medusa" anschauen lässt, um den Betrachter in die Lage zu versetzen, „das Grauen zu köpfen, das sie spiegeln." (KW 3, 467 f.) Es scheint zulässig, für den Hinweis auf „zerstückte göttliche Gewalt" bei dem Materialisten Adorno den Inbegriff

424 Scholem. *Die jüdische Mystik*. S. 292 f.
425 Vgl. Kapitel 2.2–4 sowie Kapitel 5.2 im Abschnitt „Funken des messianischen Endes".

menschlicher Gewalt in ihrer Ambivalenz einzusetzen: Das Wort Aufklärung, das in der kritischen Theorie sowohl als gescheitertes wie auch als zu rettendes Movens der Zivilisationsgeschichte gilt. Versöhnung und Katastrophe stehen sich bei Adorno, obwohl unendlich verschieden, eben nicht dualistisch gegenüber, sondern die erstere wäre utopisches und die Letztere ist reales Produkt des Kosmos, den die Menschen sich erschaffen wollten – und nur in der ständigen Reflexion der Letzteren lässt sich an erstere erinnern.[426] Die unheimliche Erinnerung an die gescheiterte göttliche Gewalt gemahnt so an den Versuch einer Theologie unter den Bedingungen ihrer Unmöglichkeit. So ist es wohl kein Zufall, dass Adorno sowohl für den „antizivilisatorischen Charakter" die Bezeichnung „zerstückte göttliche Gewalt" als auch für den „jüdischen Tonfall der [Natur-]Extase" den Namen der richtenden Gebura wählt und keine motivische Synthese anbietet. Die zitierten Stellen haben jedoch ihre Funktion als Allegorien und Metaphern in Adornos Analysen konkreter Werke und sollten daher, so isoliert wie hier genommen, nicht interpretatorisch überstrapaziert werden. Eine Adornosche Theorie der Dialektik göttlicher Gewalt lässt sich aus diesen Zitaten höchstens vage konstruieren.

Versuch, den Namen selber zu nennen. In Adornos Kunstphilosophie sind scheinbar direkt gegenläufige Beobachtungen verschmolzen. Ihre „bildlosen Bilder" sind, wie die in Scharen verglühenden Grasengel, in einem solche der Versöhnung und des Leids. Das aber ist freilich eine Feststellung aus der Außenperspektive, Adorno erkennt, wie gesagt, vielmehr die Kunst selbst als paradox.[427] Diese Qualität komme Kunstwerken zu, vom Standpunkt des Begriffsdenkens gesehen, weil ihre flüchtigen Ausdrucksmöglichkeiten „der bloß meinenden Sprache" wie jeder Aussagenlogik überlegen seien und auf „intentionslose Sprache" zielten. Die „Sprache" der Musik war Adorno das Vorbild eines Denkens, das sich der prädizierenden Logik des Identitätszwangs entzieht: „Was sie sagt, ist als Erscheinendes bestimmt und zugleich

[426] Vgl. Martin. *Denken im Widerspruch*. S. 47 ff.

[427] Vgl. etwa die oben schon teilweise zitierte Stelle der *Ästhetischen Theorie*: „Während Kunst dazu versucht ist, eine nichtexistente Gesamtgesellschaft, deren nichtexistentes Subjekt zu antezipieren, und darin nicht bloß Ideologie, haftet ihr zugleich der Makel von dessen Nichtexistenz an. Dennoch bleiben die Antagonismen der Gesellschaft in ihr erhalten. Wahr ist Kunst, soweit das aus ihr Redende und sie selber zwiespältig, unversöhnt ist, aber diese Wahrheit wird ihr zuteil, wenn sie das Gespaltene synthesiert und dadurch erst in seiner Unversöhnlichkeit bestimmt. Paradox hat sie das Unversöhnte zu bezeugen und gleichwohl tendenziell zu versöhnen; möglich ist das nur ihrer nicht-diskursiven Sprache." (GS 7, 251).

verborgen. Ihre Idee ist die Gestalt des göttlichen Namens. Sie ist entmythologisiertes Gebet, befreit von der Magie des Einwirkens; der wie auch immer vergebliche Versuch, den Namen selber zu nennen, ohne Bedeutungen mitzuteilen.“ Dabei werde das „Absolute“ plötzlich sichtbar und blende zugleich sein Licht so stark, dass es unerkennbar bleibe. (GS 16, 252) Dies erinnert erneut an Adornos Ästhetik des Feuerwerks, „das als einzige Kunst nicht dauern wolle, sondern einen Augenblick lang strahlen und verpuffen.“ (GS 7, 49 f.) Nach dieser Logik wird der vergebliche Versuch als der eigentlich erfolgreiche bestimmt, weil das Scheitern einer musikalischen „Konstruktion“ des Absoluten exemplarisch dessen Unfassbarkeit demonstriert – eine negativ-theologische Idee. (vgl. GS 16, 454 f., 463) Kontext dieser Überlegungen ist Adornos Scholem gewidmeter Text *Sakrales Fragment*, der sich mit Schönbergs Oper *Moses und Aaron* beschäftigt und auf den unten noch ausführlicher einzugehen ist. Bekanntlich wurde Moses der Name JHWH am brennenden Dornbusch offenbart. (vgl. Ex. 2,23 ff.) Gott redete aus dem Feuer, nur die gewaltige Stimme war vernehmbar, keine Gestalt zu sehen. (vgl. Dtn. 4, 12) Gott ist der menschlichen Vernunft unbegreiflich und in menschlichen Ausdrücken unbeschreibbar. Wie der göttliche Name also eine eigentlich durch Menschen nicht zu versprachlichende Instanz – ja vielmehr die sprachenderzeugende und durch Sprache schöpfende – umkreist, drückt für Adorno die Musik mehr aus, als sich über das von ihr Gemeinte in Begriffen sagen ließe.[428] Im Hintergrund stehen hier die komplizierten theologischen Sprach- und Namenstheorien in Scholems und Benjamins Frühwerk, die auf die gesamte romantische Sprachphilosophie ebenso hinweisen wie auf jüdische Tradition.[429] Von kabbalistischen Theorien des göttlichen Namens las Adorno zweifellos auch in Scholems wissenschaftlichen Studien.[430] Doch das Motiv war ihm früher vertraut als diese: Es findet sich schon in seiner Habilitationsschrift zu Kierkegaard (vgl. GS 2, 197), welche ohnehin Kracauers *Detektivroman* (KW 1, 109 ff.) voraussetzt. Darin wird ein invertiertes kierkegaardsches

428 Vgl. zur Namenstheorie auch Matern. *Über Sprachgeschichte und Kabbala*, Tiedemann. *Begriff, Bild, Name.*

429 Vgl. Jacobson. *Metaphysics of the Profane.* S. 85–155, Idel. *Alte Welten – Neue Bilder.* S. 269–280, untersucht die Beziehungen Scholems und Benjamins zur Namenstheorie des Kabbalisten Abraham Abulafia.

430 Vgl. etwa Scholem. *Die jüdische Mystik.* S. 144 f.

Sphärenmodell durch eine esoterische Namenstheologie ergänzt.[431] Adorno am nächsten steht zweifellos die frühe Sprachphilosophie Walter Benjamins.[432] Mit dieser Tradition im Rücken lässt seine Namenstheorie das Gebiet der Musikphilosophie weit hinter sich.

In der *Dialektik der Aufklärung* wird die „Idee des Namens" – korrespondierend mit dem Bilderverbot – als „Band zwischen Namen und Sein" gedeutet, welches im jüdischen „Verbot, den Gottesnamen auszusprechen" anerkannt werde. Darin zeige sich eine zivilisationsgeschichtliche Überwindung archaischer (Sprach-)Magie, hinter welche die moderne Degradierung emphatischer Namen zu abstrakten Zeichen wiederum zurückfalle. (vgl. GS 3, 40) Im Rahmen der Begriffskritik der *Negativen Dialektik* taucht das Motiv modifiziert wieder auf: Im „mystischen Namen", ja im Namen überhaupt, wird die Sache als individuelle adressiert, während alle ihre begrifflichen Bestimmungen notwendigerweise klassifizierend verfahren, also die Sache (bzw. die Person) auf einen bestimmten Bedeutungskontext fixieren und damit an ihr vorbeigehen. Das Modell des mystischen Namens soll (und kann) prädizierende Sprache und identifizierendes Denken dabei nicht ersetzen, weil das Nennen des Namens keine „Erkenntnisfunktion" hat. Am „Urbild" des Namens hofft Adorno ‚nur' tentativ zu zeigen, „wie stattdessen zu denken wäre." (GS 6, 62)[433] Im „mystischen Namen", von dem Theologie „einmal" geredet habe,

431 Kracauer sieht in seinem erst posthum publizierten Manuskript *Der Detektikvroman. Eine Deutung* (ca. 1922–1925), das Adorno gewidmet ist, den wahren Namen nur in der ‚hohen Sphäre' Gottes ‚enthüllt'; in der dunklen hiesigen Sphäre werden „alle Namen […] bis zur Unkenntlichkeit verstümmelt." In Bezug auf die gegenwärtige Menschheit gilt Kracauer der Eigenname als bedauerliche Vereinzelung, der beizeiten im „Wir" verschwinden möge, wobei sich dann wieder das „namensspendende Geheimnis" öffnet. Gott wird zwar als „der Name" betitelt, aber hier fehlt das Benjaminsche Modell des „göttlichen Namens". (KW 1, 109, 136, 130).

432 Benjamin schreibt 1916 in *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*: „In Gott ist der Name schöpferisch, weil er Wort ist, und Gottes Wort ist erkennend, weil es Name ist. ‚Und er sah, daß es gut war', das ist: er hatte es erkannt durch den Namen. Das absolute Verhältnis des Namens zur Erkenntnis besteht allein in Gott, nur dort ist der Name, weil er im innersten mit dem schaffenden Wort identisch ist, das reine Medium der Erkenntnis. Das heißt: Gott machte die Dinge in ihren Namen erkennbar. […]." (BGS II.1, 149) Weitere Stellen ließen sich anführen.

433 Benjamin bindet die Theorie des Namens stattdessen an den göttlichen Ursprung zurück: „Mit der Gebung des Namens weihen die Eltern ihre Kinder Gott; dem Namen, den sie hier geben, entspricht – metaphysisch, nicht etymologisch verstanden – keine Erkenntnis, wie sie die Kinder ja auch neugeboren benennen […] denn der Eigenname ist Wort Gottes in menschlichen Lauten. Mit ihm wird jedem Menschen seine Erschaffung durch Gott verbürgt, und in diesem Sinne ist er selbst schaffend […]." (BGS II.1, 149 f.).

werde versucht, einzufangen „was anders wäre […].“ (a. a. O., 292 f.) Aus dem Namen lässt sich ein ‚anderes‘ Denken mitnichten ablesen, an ihm lässt sich eine Denkmöglichkeit anzeigen. Es sei daran erinnert, dass der geoffenbarte Name Gottes „Ich bin der ich bin“ oder „Ich werde da sein, als der ich da sein werde“ bedeutet, also tatsächlich keine Attribute des Höchsten mitteilt. Martin Seel, der allerdings die jüdischen Bezüge Adornos ignoriert, fasst das „Modell des Namens“ dennoch zutreffend wie folgt zusammen: „Namen machen ihre Träger in ihrer Unbestimmtheit ansprechbar. Oder, mit einer Formel aus der Negativen Dialektik, sie sichern ihre ‚Nichtidentität in der Identität‘.“[434] Damit ist Adornos Namensphilosophie, wie Seel herausstellt, eine negative Philosophie der Freiheit. In diesem Sinne endet der Kafka-Aufsatz mit den Worten: „Der Name allein, […] nicht die lebendige Seele steht ein fürs unsterbliche Teil.“ (GS 10.1, 287) Steven Wasserstrom liest diesen Satz anscheinend als antijüdische Polemik, die wieder Adornos Unkenntnis des Judentums zeige, jedenfalls kommentiert er: „Adorno explicitly repudiated another fundamental tenet of Jewish belief, the immortality of the soul.“[435] Von der Frage, ob die Unsterblichkeit der individuellen Seele wirklich verbindlich für jeden jüdischen Glauben ist, abgesehen, zeigt sich hieran exemplarisch Wasserstroms Missverständnis Adornos. Letzterer entfaltet hier seine zwar auch kabbalistisch inspirierte, aber eigenständige Theorie und beabsichtigt keine repräsentative Aussage über ‚das‘ Judentum. Dem Einwand, dass Namen zuweilen sehr wohl auf soziale oder kulturelle Hintergründe der Namensgeber verweisen, hätte Adorno wohl zugestimmt. Im Kulturindustriekapitel der *Dialektik der Aufklärung* findet sich jedenfalls die abschätzige Bemerkung, dass Namen zu „Reklamemarken“ herabgekommen seien, oder man sich durch Spitznamen selbst zu „fungible[n] Mitglieder[n] von teams“ degradiere. „Signifikation“ werde zum bloßen „Signal“. (GS 3, 188 f.) Dass der Name seinen ‚mystischen‘ Modellcharakter verloren haben könnte, legt auch eine Bemerkung aus der Begriffskritik der *Negativen Dialektik* nahe: „Der bestimmbare Fehler aller Begriffe nötigt, andere herbeizuzitieren; darin entspringen jene Konstellationen, an die allein von der Hoffnung des Namens etwas überging.“ (GS 6, 62) Dieses Modell wirkt den oben zitierten, bilderreichen Ausführungen Adornos über Engel, die Klage Gottes oder die Gebura entgegengesetzt. Dort findet

434 Seel. *Adornos Philosophie der Kontemplation*. S. 47.
435 Wasserstrom. *Adorno's Kabbalah*. S. 58.

man eine Überfülle an allegorisch-bildlichem Ausdruck, hier das in sich verschlossene Mysterium des Namens, auf das nur gezeigt werden kann. Adornos hoch gegriffene theologische Interpretation von Kunstwerken, die sich enthusiastisch an einzelne Stellen heften, lassen an diesen eine interpretatorische Fülle aufscheinen, für die in Bezug auf den Ausdruck des Werks als Ganzem nur die Leerstelle des Namens einstehen kann. Er ersetzt die Notwendigkeit ästhetischer Interpretation oder Kritik jedoch nicht.

Einer der wenigen Autoren, die das Modell des Namens sowohl musikphilosophisch aufnehmen als auch die kabbalistischen Quellen behandeln und beides weiterentwickeln, ist der Philosoph Gunnar Hindrichs. Er nennt die Berufung auf den Namen Gottes „eine der dunkelsten Ideen Adornos zur Philosophie der Musik. Sie führt in den Bereich der Theologie und wird daher oft als Idiosynkrasie angesehen."[436] Hindrichs sucht Interpretationsmöglichkeiten eines musikalischen Werks, die es nicht im Streit der Rezeptionsgeschichte aufgehen lassen. Zwar sei „das Werk" nur interpretierend überhaupt philosophisch reflektierbar, aber ebendiese Reflexion müsse der Eigenlogik, dem begrifflich nie völlig dingfest zu machenden Aussagegehalt der Musik gerecht werden.[437] Hindrichs zielt nicht auf eine systematische Musikphilosophie, sondern ebenfalls auf ein Modell, nach dem sich das „veritative Sein" des musikalischen Kunstwerks ohne Festlegungen denken lässt. Dieser ontologisierende „musikalische Materialismus"[438] bezieht sich für die Charakterisierung der Differenz des Werks zu seiner Auslegung auf ein „theologische[s] Modell", dass das „Anderssein als die Sinnlosigkeit des Gottesnamens formuliert."[439] Der Name Gottes adressiere diesen, ohne sich aber anheischig zu machen, ihn wirklich bestimmen zu wollen, und ebenso müsse auch die musikphilosophische Rede vom „veritativen Sein ohne propositionale Gliederung von Sachverhalten" verfahren.[440] Hindrichs zitiert Adorno, entwickelt dann aber im Folgenden das „Modell des Namens" unabhängig von ihm,[441]

436 Hindrichs. *Die Autonomie des Klangs*. S. 255.

437 „Festgelegt ist, dass in dem unendlichen Streit um das, was das Material und seine Tendenz sei, eine Größe zur Sprache kommt, die bereits vor der Interpretation des Werkes besteht, wenngleich sie erst in der Interpretation als deren reflexiver Gesichtspunkt zur Sprache gelangt." (a. a. O. S. 264).

438 A. a. O. S. 265.

439 A. a. O. S. 263.

440 A. a. O. S. 255.

441 Hindrichs stellt die Ergebnisse seiner philosophischen Analyse gegen Adorno: Für Letzteren sei das Sein der Werke ihr Werden, tatsächlich aber sei das Werk ja eben mehr als seine

und zwar anhand von Gershom Scholems Aufsatz von 1970.[442] Hindrichs legt Wert auf die „Sinnlosigkeit" des Gottesnamens. Dieser überragt und konstituiert die Dinge, aber „Sinn hat nur die Tradition, die den Namen Gottes in kombinatorischer Auslegung interpretiert", während er „dennoch immer anders ist."[443] Dieses Verhältnis sei auch das des Kunstwerks zu seiner Interpretation. Der nicht aussagbare Sinn wird von Hindrichs schließlich in Aussagen wie „Es ist der Fall", oder: „Das Werk wird sein, das es sein wird in der Geschichte seiner Interpretationen" gefasst, was natürlich auf „Ich werde da sein, als der ich da sein werde" anspielt.[444] Ähnliche Formulierungen, allerdings weniger ontologisierend als mit dem gesellschaftskritischen Ziel, auf das intentionslose Objekt zu zeigen, finden sich in der Tat auch unabhängig von der zitierten Namenstheorie bei Adorno und haben eine ganz eigene Rezeption erfahren. „Jeder Satz klang so, wie: so ist es und nicht anders", sagt ein Protagonist in Kurt Mautz' Roman *Der Urfreund* über den „Dozenten Amorelli", eine Adorno nachempfundene Figur.[445] „So ist es" hat Alexander Garcia Düttmann in diesem Sinne einen „philosophischen Kommentar" zu den *Minima Moralia* genannt.[446]

6.4 Scholems Kritik an zwei Thesen Adornos zu Schönberg

Sakrales Fragment. Im Folgenden werden noch zwei spezielle Probleme zu besprechen sein, die Adorno und Scholem diskutierten. Erstens geht es um die Annahme, dass zwar die Kunst ein Rückzugsort der in die Immanenz eingegangenen Metaphysik bzw. Theologie sei, substanziell sakrale Kunst unter diesen Bedingungen aber unmöglich. Zweitens geht es erneut um den Umstand, dass Adorno eine gewagte Bandbreite von Künstlern und Denkern mit dem

Interpretationsgeschichte. An der Stelle der *Ästhetischen Theorie*, auf die Hindrichs verweist, bezeichnet das ‚Werden' jedoch keineswegs die Interpretationsgeschichte eines Werks, sondern seine interne Struktur, die „innere Dynamik"; Adorno spricht vom „Prozeßcharakter der Kunstwerke". (GS 7, 263).

442 Vgl. Scholem. *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala.*

443 Hindrichs. *Die Autonomie des Klangs.* S. 257, 261.

444 A. a. O. S. 262.

445 Mautz. *Der Urfreund*, vgl. Jäger. *Adorno.* S. 109 ff., Müller-Doohm. *Adorno.* S. 215.

446 Garcia Düttmann. *So ist es,* liefert eine erhellende Relektüre der „Wunde Adorno" (a. a. O. S. 137), geht aber an Adornos grundlegender geschichtsphilosophischer Konzeption insofern vorbei, als er die Differenz von richtigem und falschem Leben „preisgibt" (was er wiederum der „menschelnden" Fehlbarkeits-Ethik Judith Butlers nachträgt, vgl. a. a. O. S. 19 ff. mit Bezug auf Butler. *Zur Kritik der ethischen Gewalt*): Das erstere äußere sich nicht etwa in der Abschaffung unwürdiger Zustände, sondern sei gleichsam kontemplativ gegeben, „im Verhalten zum falschen Leben, in dem So-ist-es." (Garcia Düttmann. *So ist es.* S. 135).

Etikett der jüdischen Mystik versieht. Auch wenn oben argumentiert wurde, dass damit kein materialer Einfluss der Kabbala auf ebenjene postuliert werde, sondern es sich um eine Interpretationsfigur handle, hat Adorno mindestens einmal eben doch einen solchen Einfluss herbeigedeutet. Das verdient nähere Beachtung, schon weil eben Scholem, der zum Thema Musik sonst nicht viel sagte, hier einmal kritisch nachfragte. Anlass war ein oben bereits zitierter, 1963 konzipierter Text Adornos über Schönbergs Oper *Moses und Aron*, den er Scholem widmen wollte – Letzterer ließ das gern zu, als „Abschlagszahlung", bis Adorno einmal eine Kritik der lurianischen Mystik schreibe. (vgl. BW 8, 283, 285) Die in diesem Aufsatz ausgebreiteten Überlegungen hat Scholem als einzige aus dem gesamten Komplex der Adornoschen Musikphilosophie verhältnismäßig ausführlich kommentiert, als ihm die publizierte Fassung unter dem Titel *Sakrales Fragment* 1964 vorlag. (vgl. a. a. O., 304 f.)

Unmöglichkeit sakraler Musik? Scholems erster Einwand richtet sich gegen Adornos Deutung des Umstands, dass Schönberg *Moses und Aron* nie fertiggestellt hat. Der Reflexion auf diesen fragmentarischen Status verdankt der Aufsatz seinen Titel: „So emphatisch ist Moses und Aron Fragment, und kaum wäre verstiegen, wer aus dem Unvollendbaren erklärte, warum es nicht vollendet wurde. [..] Die Unmöglichkeit ist geschichtlich, die von sakraler Kunst heute, wahrscheinlich die des verbindlichen, alles in sich sammelnden Hauptwerks, das Schönberg vorschwebte." (GS 16, 455) Wenn alles Transzendente in die Immanenz eingeschrumpft ist und nurmehr in der Aufsammlung des Kleinsten gerät, ohne Versprechungen machen zu können, verunmöglicht das ein umfassendes Hauptwerk, das einen affirmativen sakralen Inhalt vorweisen könnte. In der Diskussion dieser These stoßen die Inkommensurabilitäten von Adornos und Scholems Geschichtsphilosophie aneinander. Zum einen kann für Scholem Kultus, „wo er noch Leben hat, sich eine authentische Musik schaffen […]." (BW 8, 304) Solange Kultus offenbar faktisch existiert, kann es demnach auch entsprechende Musik geben. Andererseits hält zwar auch Scholem die Transzendenz in der Moderne für verfinstert, aber dieser Zustand ist ein geschichtsmetaphysisches Durchgangsstadium, das (hoffentlich) zu einer neuen Offenbarung führt: „Vielleicht war das Verschwinden Gottes bis zum Punkt des Nicht von höherer Notwendigkeit und wird sich nur einer Welt, die entleert ist, sein Königtum offenbaren […]."[447] Diese

[447] Scholem. *Franz Rosenzweig*. S. 533 – vgl. dazu ausführlicher Kapitel 2.2.

Spekulation von 1930 hat er Adorno 1964 nicht ausgeführt, sehr wohl aber gegen die Unabänderlichkeit des gottentleerten Zustands protestiert: „Denn es ist ja eben nicht vorauszusehen, wo und in welchen Formen in unserer Welt die Tradition des Sakralen doch zum Ausdruck gelangen kann. Daß es a priori unmöglich ist, möchte ich aber nicht zugeben." (a. a. O.) Hier steht nicht nur Aussage gegen Aussage, sondern das Sakrale meint bei beiden Denkern Unterschiedliches. Scholem geht es um eine authentische religiöse Form, die den ‚bis zum Punkt des Nicht' geschwundenen Gott wieder freilegte. Adorno sucht nach außer-kultischen Rückzugsorten der Erlösungshoffnung, nachdem ihre religiöse Fassung unplausibel geworden ist: „Wenn ich die Matthäus-Passion, wenn ich große Musik höre, dann glaube ich zu wissen, daß das, was diese Musik sagt, nicht die Unwahrheit sein kann. Aber daß diese Wahrheit noch einmal in Formen der tradierten Religion soll erscheinen können, das will mir nicht einleuchten."[448] Über den Dissens mit Scholem war er dabei verwundert: „Mir will es scheinen, und ich dächte, auch Sie müßten dazu neigen, daß die einzige Möglichkeit, sakrale Kunst, ebenso wie ihren philosophischen Wahrheitsgehalt, zu retten, heute in der rücksichtslosen Einwanderung ins Profane liegt." (a. a. O., 308) In der unterstellten Einmütigkeit zeigt sich das Dilemma der ganzen Adornoschen Kabbalarezeption. Scholems Arbeit liest er vor allem als empirischen Aufweis einer Rückendeckung des eigenen Profanisierungspostulats durch die jüdische Geistesgeschichte. Auf der empirisch-religionswissenschaftlichen Ebene ist demgegenüber offensichtlich Scholem recht zu geben: Es gibt nach wie vor Religionen, Religiosität und natürlich auch davon getragene Kunstformen und -werke. Dennoch wären sich der Kabbalaforscher und der Philosoph soweit einig gewesen, dass all diese Formen leer geworden sind, weil die Welt, wie sie sich in der Gegenwart darstellt, nicht länger als eine begriffen werden kann, die unter den Weisungen eines rechtschaffenden Gottes steht.[449] Der klassische religiöse Appell an Gott wird darüber nicht illegitim, hat aber keine überzeugende Antwort mehr für

[448] Adorno in: Adorno/Kogon. *Offenbarung oder autonome Vernunft*. S. 489. In diesem Zusammenhang ist eine Bemerkung des mit Adorno befreundeten Negativen Anthropologen Ulrich Sonnemanns interessant, nach der die auditiven Fähigkeiten bis zur Reformation eine wesentliche Bedeutung für die Erfahrung des ‚Heiligen' gehabt haben sollen. Die Erfahrung der Musik wäre demnach ein reflexives Kompensationsprodukt für das verstummte und daher verschlossene Sakrale. (Sonnemann. *Das Unheilige am Bekenner*. S. 523).

[449] Vgl. Kapitel 4.2.

die erlösungsbedürftige Welt parat.[450] Wenn man das zugibt, scheint Adornos Weg plausibler zu sein. Scholem deutet die Sinnlosigkeit der Welt als Rückzug Gottes von „höherer Notwendigkeit", aber das verschiebt das Problem nur in eine Hinterwelt: Wie hoch auch immer die Notwendigkeit sein mag, sie wird von den gleichen Problemen ereilt. Der Adornosche Negativismus erweist sich dagegen als tragfähigere Alternative, weil er die Perspektive auf die Immanenz verschiebt. Damit gäbe es zwar keine aus dem Sakralen allein mehr legitimierte Kunst, aber eben ungebrochen eine, die aus der Profanität heraus traditionell sakrale Motive – d. h. wohl primär den Gedanken ans ‚ganz andere' – ansprechen kann. Diese muss sich nicht den Anschein geben, auf ein kohärentes Glaubenssystem zu verweisen: sie speist sich aus Erfahrungen. Wäre die religiöse Erfahrungsdimension Kriterium der Mystik, dann hätte man es in der Tat mit einer säkularisierten Mystik zu tun, auch wenn ihre Rufe im gottentleerten Kosmos verhallten. Dass „auf Gottverlassenheit ein Verlaß ist, während das heilige sich entweder ereignet oder es bleiben läßt", schrieb in ähnlichem Sinne Ulrich Sonnemann.[451] Die Frage, ob sakrale Kunst noch möglich sei, hängt bei Adorno jedoch an der grundsätzlicheren, ob gelingende Kunst im Spätkapitalismus überhaupt noch möglich sei.[452]

Eine unterirdische mystische Tradition? Der zweite Einwand Scholems bezog sich auf Adornos Versuch, eine historische Erklärung für Schönbergs „Mystik" zu finden:

> „Zu fragen ist, was angesichts so immenser Schwierigkeiten die Konzeption des Werkes, wie fast zwanzig Jahre vorher die der Jakobsleiter, hervortrieb. […] Zunächst bot den Anstoß gewiß Schönbergs individuelle Verfassung. Obwohl seine Eltern schon nicht mehr orthodox gewesen zu sein scheinen, ist, bei dem Nachkommen von Pressburger Juden aus einer schwerlich ganz emanzipierten Familie der Leopoldstadt, eine unterirdische, mystische Tradition zu vermuten wie bei mancher seiner Zeitgenossen ähnlichen Ursprungs, Mahler, Kraus, Kafka." (GS 16, 459 f.)

450 Steven Wasserstrom weist Adornos Profanisierungspostulat als Abwertung jüdischer Lebenspraxis zurück. (vgl. Wasserstrom. *Adorno's Kabbalah.* S. 57).

451 Sonnemann. *Das Unheilige am Bekenner.*

452 Die *Ästhetische Theorie* beginnt in diesem Sinne mit dem Satz: „Zur Selbstverständlichkeit wurde, daß nichts, was die Kunst betrifft, mehr selbstverständlich ist, weder in ihr noch in ihrem Verhältnis zum Ganzen, nicht einmal ihr Existenzrecht." (GS 7, 9) Zum „Ende der Kunst" vgl. Steinert. *Die Entdeckung der Kulturindustrie.* S. 192 ff.

Zwar hat Adorno diese These gleich wieder relativiert: Schönberg habe „latent theologische Züge über solche biographischen Zusammenhänge hinaus." Letztlich habe ein „Objektives" sein Werk ganz unabhängig davon, was seine persönliche Motivation gewesen sei, zum Religiösen getrieben. (a. a. O.) Dennoch hält es Adorno für plausibel, anzunehmen, dass die subjektiven Intentionen Schönbergs sich auf „eine unterirdische, mystische Tradition" zurückführen ließen. Dass Adorno das musikalische „Bild des Bilderlosen" mit einer Nennung Gottes identifizierte, die dem jüdischen Bilderverbot ähnlich sei, (a. a. O., 458) schien Scholem bedenkenswert: „Jüdische Musik scheint ja etwas geradezu Unfaßbares zu sein […]." Doch die versteckte Bindung an eine mystische Tradition könne er sich „höchstens unter Jungianischen Hypothesen vorstellen. Und von denen bin ich nicht gerade überzeugt." Wenn überhaupt, gebe die „Struktur" der musikalischen Produktivität der genannten Künstler eine Parallele oder Ähnlichkeit zur Mystik her. An einen realen „historischen Faden" der Überlieferung, „sei er auch noch so dünn", könne er jedoch „gerade nach dem, was ich über die Geschichte der mährischen und böhmischen Juden im 19. Jahrhundert weiß", nicht glauben. (BW 8, 305)

Inzwischen sind die historischen Kontexte besser erforscht: Schönberg hat sich seit den 1920er Jahren wieder stärker mit dem Judentum beschäftigt, zuweilen wurde auch auf kabbalistische Ideen hingewiesen.[453] Es ist jedoch fraglich, wie weit man daraus eine „unterirdische, mystische Tradition" konstruieren kann, die dessen religiöse Interessen oder die sakralen Deutungsmöglichkeiten seines Werks erklären würde. Auch zahlreiche Strömungen moderner Esoterik hinterließen beispielsweise ihre Spuren bei Schönberg, Webern, Alban Berg oder Alois Haba. Die weiteren Kontexte reichen von Swedenborg, Honoré de Balzac und August Strindberg zu Kandinskys *Das Geistige in der Kunst*.[454] Adorno selbst machte in Balzacs *Seraphita* eine Hauptquelle der Theosophie Bergs und Schönbergs aus; und vermutete auch hier Einflüsse auf *Die Jakobsleiter*.[455] Im letzteren Oratorium tauchen sogar Reinkarnationsmotive auf, die wohl aus der Blavatsky-Theosophie des 19. Jahrhunderts stammen.[456] Auf diese (neo-)theosophische Tradition wurde auch

453 Vgl. Allende-Blin. *Arnold Schönberg und die Kabbala.*

454 Vgl. zu diesen Hintergründen Gratzer. *Zur „wunderlichen Mystik" Alban Bergs*, Hanegraaff. *The Unspeakable and the Law*, v. a. S. 332 ff.

455 Vgl. GS 13, 351, Gratzer. *„Zur wunderlichen Mystik" Alban Bergs.* S. 153.

456 Vgl. Zander. *Geschichte der Seelenwanderung.* S. 534 f.

Adorno gelegentlich aufmerksam, vor allem deren deutschen Dissidenten Rudolf Steiner.[457] In der *Dialektik der Aufklärung* werden etwa neben anderen esoterischen Strömungen Theosophie und Eurythmie (Steiners esoterischer Ausdruckstanz), als Produkte „pathischer Projektion" angeführt, welche die „willkürliche Besetzung der Außenwelt mit Sinn" ermöglicht und der antisemitischen Paranoia zugrundeliegt. (vgl. GS 3, 322) Der Einfluss theosophischer Ideen auf Musik und Malerei im frühen zwanzigsten Jahrhundert wurde erst in den letzten Jahren wieder breiter erforscht.[458] Adorno, der als Musiker beim gleichfalls esoterisch interessierten Berg in die Schule gegangen war, kannte die entsprechenden Neigungen diverser Künstler durchaus noch und kritisierte die Erfolglosigkeit solcher esoterischen Versuche, Übersinnliches in Kunstwerken manifestieren zu wollen:

> „Was das Material vergeistigen wollte, terminiert im nackten Material als einem bloß Seienden, so wie in den späteren Entwicklungen manche Schulen, musikalisch etwa die von John Cage, ausdrücklich es forderten. Der Geist, den Kandinsky und sicherlich recht ähnlich der Schönberg der expressionistischen Phase als

[457] Steiner wird von Adorno einmal als „Gnostiker" gestreift (vgl. BW 7, 58 bzw. Kapitel 4.2 im Abschnitt „Das Problem der Gnosis") und sonst zweimal als schlechter Einfluss auf Kafka und Bloch erwähnt: „Ein Bann liegt über Kafkas Raum; das in sich verschlossene Subjekt hält den Atem an, als dürfe es nichts anfassen, was nicht ist wie es. Unter diesem Bann schlägt reine Subjektivität in Mythologie, der konsequente Spiritualismus in Naturverfallenheit um. Kafkas absonderliche Neigung zu Nacktkultur und Naturheilverfahren, seine sei's auch gebrochene Toleranz für den wüsten Aberglauben Rudolf Steiners sind nicht Rudimente intellektueller Unsicherheit, sondern gehorchen einem Prinzip, das, indem es unerbittlich das Unterscheidende sich verbietet, die Kraft zur Unterscheidung einbüßt und von derselben Regression bedroht wird, über die Kafka als Darstellungsmittel so souverän verfügt, vom Vieldeutigen, Amorphen, Namenlosen." (GS 10.1, 275) Steiner, zu dessen Prager Anhängerschaft die mit Kafka bekannte Berta Fanta gehörte, hat dem Dichter einmal eine Audienz gewährt. (vgl. Vögele. *Der andere Rudolf Steiner*. S. 185–193) Walter Benjamin interessierte sich um 1916, wie Bloch, für Alexander von Bernus' Zeitschrift *Das Reich*, deren Herausgeber einer Reihe von ehemaligen Georgianern angehörte, die sich der Theosophie Steiners zuwandten. (vgl. Scholem. *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*. S. 39, zu Bernus vgl. Stottmeister. *Der George-Kreis und die Theosophie*. S. 265–271) Einmal stellte Benjamin heraus, dass er seinen Begriff der Aura explizit als Gegenmodell zum theosophischen entworfen habe. (vgl. BGS VI, 588) Kracauer widmete Theosophie und ganz besonders Anthroposophie immer wieder kritische Invektiven und Rezensionen, wozu er nach 1920 durchaus auch Tagungen der Steiner-Fans besuchte. (die Aufsätze finden sich in KW 5.1–2) Ein weiterer merkwürdiger Weg von Adorno zu Steiner findet sich bei Alexander Kluge, der Steiners *Aus der Akasha-Chronik* (Bericht über eine von geistigen Kräften vorangetriebene, fortschrittsverliebte Welten-, Menschheits- und Rassengeschichte) mit Andrej Tarkowski filmisch adaptieren wollte. (vgl. Kluge/Fagard. *Die Fliege im Bernstein*, Sünner. *Eine Reise ins innere Atlantis*).

[458] Vgl. für einen Überblick Bauduin. *Abstract Art as „By-Product of Astral Manifestation"*, Wuidar. *Music and Esotericism*.

> unverschandelt, unmetaphorisch wahren verfochten hatten – auch bei Schönberg ging es nicht ohne Theosophie ab, die den Geist gleichsam ins Dasein zitiert –, wird unverbindlich und eben deshalb um seiner selbst willen verherrlicht: ‚Du mußt an den Geist glauben!'" (GS 10.1, 437 f.)

Ohne dem Okkultismus um 1900 irgendwie nachsichtig zu begegnen, sah Adorno in der künstlerischen Reflexion seiner Geisterwelten jedoch auch den scheiternden Ausdruck verstellter Hoffnungen. Eine solche Interpretation deutete er zumindest mit Blick auf Blochs *Geist der Utopie* an – ein Buch, das in weiten Teilen eine Synthese aus George und Steiner darstellte:[459]

> „Das Desperate, welches das spekulative Element annimmt, sobald es aus der Dialektik herausfällt, tönt in Blochs Musik als die sich übertreibende Leidenschaft zur Möglichkeit, die inmitten des Wirklichen als unmöglich unterliegt. Wie jeder menschenwürdige Gedanke gedeiht der Blochische am Rand des Mißlingens: hart an der Sympathie fürs Okkulte." (GS 11, 567)

Was aber bedeutet die fluide Präsenz aller möglichen okkultistischen Versatzstücke in der Kunst und Literatur des 20. Jahrhunderts für die These einer „unterirdischen, mystischen Tradition"? Zweifellos setzte Schönberg sich schließlich innig mit dem Judentum auseinander, *Moses und Aron* ist nicht das geringste Zeugnis davon.[460] Wahrscheinlich kannte er auch kabbalistische Themen. Diese wären aber vor dem Hintergrund der spezifischen religiösen Interessen im Umfeld der Zweiten Wiener Schule zu betrachten, in die zahlreiche Traditionen hineinspielten. Die versuchte Anbindung Schönbergs an eine esoterisch-kabbalistische Überlieferung greift zu kurz und ist zu vage, weil sie die konkrete historische Vermittlung der einzelnen Gehalte ausblendet. Scholem geht nicht zu Unrecht so weit, die Annahme zu einer „jungianischen Hypothese" zuzuspitzen: Bedingung einer solchen unsichtbaren Überlieferung wären archetypische Figuren, die in einem kollektiven Unbewussten

[459] Über Blochs Steiner-Rezeption in *Geist der Utopie* schreibt Adorno im Aufsatz *Blochs Spuren*: „Eine Dimension wird aufgestoßen, die der Philosophie, seit dem Überschwang ihrer spekulativen Tage, tabu war und die sie dem Apokryphen eingeräumt hatte, bis hinab zu jenem Rudolf Steiner, von dem das Utopiebuch nicht ohne ironischen Respekt redet." (GS 11, 567) Vgl. zu Bloch und Steiner Zander. *Geschichte der Seelenwanderung in Europa.* S. 560–564, Stottmeister. *Der George-Kreis und die Theosophie.* S. 271–286, mit dem m. E. zutreffenden Fazit: „Zur Verdrängung seiner theosophischen Sympathien sorgte nicht Bloch, sondern die Blochrezeption." (a. a. O. S. 286).

[460] Allerdings hängt selbst das Thema des Bilderverbots mit esoterischen Diskursen zusammen. (vgl. Hanegraaff. „*The Trouble with Images*").

anzusiedeln wären, aus diesem in jeder beliebigen Zeit auftauchen könnten und sich in den religiösen Erlebnissen aller Epochen ausdrückten.[461] Adorno hat sich überraschenderweise zu dieser These bekannt: „Im Grunde" sei „in Freud selber, und das ist heute viel zu wenig bekannt, und deshalb möchte ich darauf aufmerksam machen, die gesamte spätere Theorie von Jung über das ‚kollektive Unbewußte' bereits enthalten." (NL IV/15, 190) Jung habe diese bloß verflacht und so zum markttauglichen eigenen Sujet entwickelt. Adornos eigene Darstellung dieses ‚archaischen Erbes' im Kollektiven gleicht dann jedoch nicht den Archetypen C. G. Jungs, sondern geht vielmehr eben mit Freud von verinnerlichten gesellschaftlichen Zwängen aus, die kollektiv, weil nicht aus der individuellen Psyche allein erklärbar sind und die bis zur Urgeschichte zurückreichen. Es fragt sich allerdings, wie von solchen archaischen Traumata und Tabus zur gesuchten „mystischen Tradition" zu gelangen wäre. Diese entscheidende Differenz zu Jung jedoch hat Adorno auch in seiner Antwort auf Scholems Kritik nicht thematisiert. Zwar grenzte er sich anderer Stelle vom metaphysischen „Salongeschwätz" Jungs ab, das die unschöne Kehrseite seiner als wissenschaftlich ausgegebenen Lehre sei. (vgl. NL IV/2, 296) Aber im Brief schrieb er nach der Versicherung, „daß mir jegliche Affinität zu Jung fern liegt": „Immerhin ist der Kern seiner Lehre, die archaischen Bilder, ein Moment Freuds, und dieser ist, gerade in der Moses-Schrift, sogar so weit gegangen, etwas wie ein – notwendig doch kollektives – Erbgedächtnis zu postulieren." Jungs „Unwahrheit" liege nicht in den „einzelnen, zum Teil sehr fruchtbaren Einsichten", sondern in „deren Isolierung von der Gesamtkonstruktion." Seine eigenen Ausführungen zu Schönbergs Mystik seien aber, so Adorno weiter, „viel bescheidener" gewesen und folgten aus der schlichten Beobachtung, dass „Kafka, Kraus, Schönberg, vielleicht doch aus [sic] Freud, vor allem Mahler, selber Spuren der mystischen Tradition ebenso wie ihre Verwandlung durch die Säkularisierung tragen. Die Erklärung dafür zu bieten, wären weiß Gott Sie zuständiger als ich." (BW 8, 308) Sieben Jahre vorher hatte Adorno noch über seine Arbeit an der Mahler-Monographie geschrieben, ihm bestätige sich, „daß es unmöglich ist, auf sogenannte jüdische Züge in der Musik sich zu berufen. Schönberg war Jude, Webern nicht; wenn es umgekehrt wäre, könnte man es aus der Musik (ich sehe von Weberns

[461] Zu C. G. Jung und seiner Theorie vgl. u. a. Noll. *The Jung Cult*, Brumlik. *C. G. Jung zur Einführung,* Gess. *Vom Faschismus zum Neuen Denken*, Shamdasani. *Jung and the Making of Modern Psychology*, Hanegraaff. *Esotericism and the Academy*. S. 277–295.

geistlichen Texten ab) genauso plausibel machen.“[462] Adornos Suche nach Jüdischem und Mystischem in der Kunst schwankt zwischen den beiden so markierten Polen: der These, eine mystische Einsicht manifestiere sich mehr oder weniger unbeabsichtigt im künstlerischen Material und der Unterstellung eines historisch nicht belegten Einflusses. Am gelungensten dürfte die erstere Annäherungsweise sein, wo der Aufweis nach dem Motto „mochte Goethe es wollen oder nicht“ geführt wird. Hier bleibt Adorno auch seinem Programm am treusten, religiöse Motive unabhängig von ihrem realen oder vermeintlichen Ursprung, aus dem profanen Material selbst heraus, zu entfalten.

[462] Adorno an Joachim Kaiser, 19. Februar 1960 (TWAA, Br 717/6).

7. Schlusswort. Etwas fehlt

Kabbala heißt nicht nur Tradition, sondern auch Rezeption, ja: „Die Kabbala ist, wenn man so will, eine Tradition der Rezeption."[463] Zu dieser weitverzweigten Wirkungsgeschichte gehören zahllose indirekte und selektive Aneignungen sowie polemische und produktive Verzerrungen. Insofern wären Adornos in dieser Arbeit diskutierten Motive kabbalistisch in lehrbuchhafter Art und Weise. Sie stellen Transformationen jüdischer Traditionen in äußerster Distanz zu ihrem Ursprung dar – also durchaus das, was Adorno sich von deren „Einwanderung ins Profane" erhoffte. Dabei gehen viele Themen, die ihn an Scholems Forschungen interessieren, tatsächlich auf den gemeinsamen Freund Walter Benjamin zurück und werden in vielfältiger Weise weiterentwickelt: In mit Scholem, Benjamin, Kracauer, Bloch oder Buber (und anderen) geteilten messianischen Motiven, in der Rückbindung der philosophischen Tradition an ihr „Urbild" der Exegese heiliger Texte, in der Säkularisierung der mystischen zur metaphysischen Erfahrung, in der Verwendung kabbalistischer Motive als ästhetischer Interpretationsfigur, im Versuch, das Individuierte nach dem Modell des „mystischen Namens" zu denken, gar in der Unterstellung einer ‚unterirdischen' mystischen Überlieferung, mit der er Schönberg zu adeln versuchte. Eine weitere Ebene des Säkularisierungs- bzw. Profanisierungspostulats führt dieses auf die Inhalte der Kabbala selbst zurück. Dies knüpft an Scholems Forschungen zum subversiven Gehalt des Sabbatianismus an und verfolgt dessen „antinomistische Mystik" in die Moderne. Für Scholem wie Adorno trägt Kafka das kabbalistische Licht ins ansonsten reichlich trübe 20. Jahrhundert weiter. Zwar handelt es sich bei Adornos Äußerungen um Marginalien, die aber finden sich an zum Teil wichtigen Stellen. In der Rettung metaphysischer Hoffnung an „kleinsten innerweltlichen Zügen" und deren Aufleuchten in der metaphysischen Erfahrung erweisen sich zentrale Ideen Adornos als mit seiner Kabbaladeutung verbunden.

Eine solche ideengeschichtliche Würdigung im Rahmen einer pluralistischen „Tradition der Rezeption" wäre Adorno natürlich zuwider, eine musealisierende Herabsetzung. Und in der Tat ist mit einer noch so freundlichen

[463] Schulte. *Zimzum*. S. 13.

ideengeschichtlichen Würdigung philosophisch weiter nichts gesagt. Insofern es sich aber auf einen realen „sakralen Gehalt" historischer kabbalistischer Strömungen beziehen will, ist Adornos Konzept der Kabbala, milde gesagt, äußerst fragwürdig. Etwa der postulierte intrinsische Umschlag der Mystik in Aufklärung, im Sinne einer verwandelnden Einwanderung des sakralen Gehalts in die Moderne und messianisch über sie hinaus als negativer Fingerzeig auf die wie auch immer prekäre Möglichkeit einer versöhnten Welt. Scholem, der diesen aufklärerischen ‚Umschlag' dokumentiert habe, plädierte in seinem Hauptwerk lediglich dafür, eine strukturelle Analogie der Sabbatianer zu Pietisten, Anabaptisten und Quäkern zu sehen, deren religiöse Motive zur Affinität mit den – überdies aus anderen Quellen stammenden – aufklärerischen Ideen führten.[464] Von hier ließe sich eher ein Weg zu Max Webers Protestantismus-Kapitalismus-These finden als etwa zu Benjamins Löschblattgleichnis. Schlussendlich sind Scholems Arbeiten inzwischen von Jahrzehnten der Forschung erweitert und immer wieder problematisiert worden. Kritik gab es auch bezüglich des Sabbatianismus oder am allzu breit angewandten Gnosisbegriff. Selbst die Bezeichnung der Kabbala als ‚jüdische Mystik' wurde als unhaltbare Konstruktion problematisiert.[465] Mit diesen Feststellungen soll weder Scholem als Historiker verabschiedet noch Webers These rehabilitiert werden und mitnichten sollen Subversions- oder Befreiungskonzepte religiöser Provenienz geleugnet werden. Aber über die bloß angedeuteten Irrungen und Wirrungen der historischen Transformationsprozesse bricht die ‚Einwanderung in die Profanität' zusammen. Der Weg der Kabbala in die Moderne lässt sich nicht derart normativ vereindeutigen, ihr „Verfall" gibt nicht die Gehalte preis, auf die Adornos Theologie sich stützen möchte.[466] Selbst seine Lektüre Scholems ist eine materialistisch-benjaminische Aneignung unter dem Banner des Profanisierungspostulats, Selbstprotokoll einer verzweifelten Hoffnungssuche. Auf Adornos Konzept der Kabbala trifft zu, was er vom religiösen Erbe verlangte.

[464] Vgl. Scholem. *Die jüdische Mystik*. S. 330.

[465] Vgl. Fußnote 2.

[466] Zu den erstaunlichen Transformationen des kabbalistischen Komplexes ins 20. Jahrhundert gehören etwa auch Rezeptionen im Umfeld der Theosophischen Gesellschaft, bei Ernst Jünger oder bei der populären Sängerin Madonna, auch wenn Scholem sie zweifellos als des Studiums unwürdig betrachtet hätte. (vgl. Pasi. *Oriental Kabbalah and the Parting of East and West*, Wasserstrom. „*The Great Goal of Political Will is Leviathan*", Stuckrad. *Madonna and the Shekhinah*) Gerade hier wäre aber mehr als Ideengeschichte, nämlich auch die soziologische und sozialpsychologische Analyse der Rezeptions- und Wirkungsformen entkontextualisierter religiöser Überlieferungen in der Populärkultur einzufordern.

Es offenbart sich als „Bildungsreminiszenz" ohne Basis eines „Offenbarungskerns", muss seinerseits „vorbehaltlos" preisgegeben, deutend negiert werden, soll sein Anliegen nicht als „romantisches Wünschen" verdächtig werden, wie er selbst das zu Prousts metaphysischen Erfahrungen befürchtete, die darum nur noch negativ zu erhalten seien.

Diese „vorbehaltlose Preisgabe" darf aber wiederum keine unbedächtige sein, denn die wie auch immer ungenaue Rezeption kabbalistischer Topoi lässt philosophische Spuren zurück, die sich in Adornos Gesellschaftskritik bewähren, etwa zum Traditions- und Erfahrungsbegriff. Der Suche des Denkens nach „Schutz bei Texten" glückt dabei die reflexive Selbstrückbindung an jüdische Philosophie. Aber alle anverwandelten Figuren werden spezifisch gebrochen. Zum Klingen bringt sie Adornos radikale Verpflichtung auf Negativität, deren bedauerliche Unabweisbarkeit sich schon an der Reflexhaftigkeit zeigt, mit der sie seither abgelehnt wurde. Die Feststellung, dass „etwas fehlt"[467], ist unaufgehoben, die Permanenz menschlichen Leidens in der Geschichte ungebrochen. Nach den Gräueln des 20. Jahrhunderts kommt eine realistische Geschichtsbetrachtung um den Pessimismus nicht herum. Auch das gegenwärtige globale Zeitgeschehen scheint die Diagnose „triumphalen Unheils" (GS 3, 19) eher nicht zu widerlegen. Angesichts dessen erweist sich der Kern von Adornos Kabbala-Deutung, die profane Mobilisierung religiöser Ideen zur „Protestation gegen das wirkliche Elend"[468], als traurig aktuell. Seine scheinbare Ausweglosigkeit ist die jedes Gedankens, der an dem offensichtlich unverwirklichten humanistischen Versprechen von universalem Glück festzuhalten versucht. Es ist inzwischen sowohl veraltet als auch utopisch, klingt jedenfalls phrasenhaft. Das ist das eigentlich Alarmierende. In diesem Sinne erscheint die Welt verfremdet im messianischen Licht: Am ‚garstig breiten Graben' zwischen Realität und Versöhnung lässt sich die Verkehrtheit der ersteren erkennen. Das illusionslose Andenken gegen diesen Zustand, der bei Scholem „Nichts Gottes" und bei Adorno „Naturgeschichte" heißt, vereint sie in ihren beträchtlichen Differenzen. Für beide speist sich dabei nun eben die noch so hoffnungslose Hoffnung aus Ideen des Judentums, die sie mit Benjamin für die Konstruktion ihrer je spezifischen „Theologie" verwenden. Ohne dass Sinn im Nichts behauptet würde, kristallisiert sich derart in ihren

467 Vgl. Adorno/Bloch. *Etwas fehlt* – der Titel zitiert Brecht. *Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny*. S. 349.

468 Marx. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. S. 378.

Texten die Erinnerung an ein verblassendes Jenseits der blinden Geschichte. So stehen sie, diesseits von Frankfurt, Jerusalem, Amorbach und Ascona, für eine jüdisch-mystische Tradition ganz eigener Provenienz ein, die weitere Deutung und Aneignung verdient.

8. English Summary[469]

Adorno, Scholem, and Materialist Theology. As it has been often mentioned and still more often ignored, there is a specific concept of "materialist theology" that is inherent in Theodor W. Adorno's philosophy: In contrast to the existing society and its ideological blindness, the possibility of a free humanity takes the shape of transcendence – and seen in this light, traditional religious concepts of transcendence seem to preserve hopes for a possible future. In Adorno's words, one has to decide between "tautology" – capitalist modernity and its telos of making all people and things identical, exchangeable, and replaceable – and "theology" – the insight that there must be "more" to it. Philosophy has to be written from the latter perspective, the shrinking "standpoint" of "messianic light"– in order to reveal contemporary society in all its deformation. This view denounces the seeming totality of capitalism as "untrue" and broken. Adorno's theology oscillates between metaphor and metaphysics, between revolutionary theory and epistemology. These dialectics between the sacred and the profane are inspired by Siegfried Kracauer and Walter Benjamin. But Adorno himself was convinced that the latter's theological agenda had to be attributed to "the" Kabbalah: Therefore, the work of Gershom Scholem, Benjamin's old friend and a prominent founder of historical research on Kabbalah, seemed to be the possible source for the kind of theology Adorno searched for. The historian of religion and the heretical Marxist edited Benjamin's work together, but they also discussed their views on religion. The second chapter of this book examines the relation between Adorno and Scholem. The two scholars worked in extremely different fields and there are few positions that they shared, but still, one can name a number of points on which they agreed: Both of them searched a kind of "heretical" metaphysics; both mistrusted remarks on "German Jewish Dialogue" and especially – the Germans. The continuity of antisemitism after 1945 was one of the core reasons for why Adorno trusted the Zionist Scholem, who had emigrated to Palestine in 1923 and seemed to show a way of "profane" Jewish existence in a displaced modernity. While Scholem remained skeptical towards materialism and "the magical word society", his reputation at the Frankfurt

[469] According to my information, the most detailed discussion in English on the topic of this study is Wasserstrom. *Adorno's Kabbalah*.

Institute for Social Research was that of "unquestioned authority", as Rolf Tiedemann reported later: There seemed to be connections between the idea of Zimzum (from Lurianic Kabbalah) and the dialectical thought of Schelling and Hegel. Indeed, Schelling's *Weltalter* philosophy and its concept of "God's contraction" does show an indirect kabbalistic influence (and is, beyond this fact, a connection to the writings of early Jürgen Habermas). Adorno's enthusiasm for Scholem and his research illustrates his attempt to carry on Benjamin's theological project. This constituted a connection between Frankfurt and Jerusalem that is worth further study. One of its products is what one could call Adorno's own mysticism, even though he stressed that his knowledge of the kabbalistic tradition was superficial and mostly mediated through Scholem's work (mainly *Major Trends in Jewish Mysticism*). A close-reading of Adorno's texts reveals many incidental comments on Kabbalah and Jewish Mysticism, though they are always short and never represent the main theme of his examinations.

This study is an attempt at a comparative exegesis of his "kabbalistic" aphorisms, and tries to link these to the writings of Scholem and Benjamin. It aims to shed light at some rarely discussed aspects from Adorno's Œuvre, ranging from his *Negative Dialectics* to his aesthetics. I will argue that Adorno's work contains no concept whatsoever of transcendence as an ontological "Hereafter", but that isolated kabbalistic ideas become figures for the reflection of immanent experience. A well-known example may be the notion of a "broken" world, which is linked to messianic "sparks" and "splinters", a figure derived once more from Lurianic Kabbalah and shared by Benjamin. An often-cited motif in Adorno's rhetoric may illustrate the dynamics between metaphorical use and philosophical meaning of such ideas in his writings. With reference to the biblical ban on images, the Frankfurt School's "Critical Theory" does not make any statement on how redemption or utopia can be thought of, let alone practically established. However, throughout Adorno's entire work, there are underlying hints at a better world in which people and things are "in their right place". This place is "just the way things are now, but a little bit different", or "different to the slightest degree". Such wordings can be traced back to the famous tales of Rabbi Nachman and found in the works of Benjamin, Bloch, and Buber. According to Scholem, they express a genuinely Jewish idea of salvation which knows no difference between 'inward' and 'outward': Not only an immortal soul but things will be rescued as well, i. e., *this* world in its physical reality. Passing remarks like this one shed light

on Adorno's concept of a redeemed mankind. It focuses on the vulnerable body, and its self-declared intention of overthrowing the existing world is both radical and radically gentle, a change to "the slightest degree". Following such details in wording may serve to demonstrate the intellectual connections between the so-called German Jewish Intellectuals without playing down their well documented conflicts (e.g., between Adorno, Kracauer, and Buber).

Empty Symbols and Mediated Immediacy. Adorno's reception of religious topics shows a double intention: Critique of their ideological function and adoption of a certain content that might be valid within a materialist critique of society. As far as Kabbalah is concerned, nothing illustrates this better than the first letter from the correspondence between Adorno and Scholem (1939). Shortly after the two had met in New York in 1938, Adorno received Scholem's translation of a chapter from the book *Zohar*. In Scholem's view, the meaning of this text is symbolic: The words have a hidden meaning, the images may even be meant as God's inner motifs. For the materialist Adorno, this argument does not hold water, because there is no "ground" in the coded symbolic reality: At the ground of intentions and meanings there must be an object that is not itself purely intentional, for otherwise we would be left with an infinite regress from symbol to symbol, not allowing any insight. This missing object is nature; in other words, symbolical thinking fails to remember the material structure of objects and society's historical constitution. Therefore, in Adorno's eyes, symbolism can be revealed to be an ideological product of a society which has become a "second nature" for itself. At the same time, Adorno is surprised to recognize gnostic and neoplatonic motifs in the kabbalistic texts (an idea that has been questioned by more recent research). This discovery is the basis for a counterargument, according to which the *Zohar* seemed to reflect its own historical contexts and to show its "nucleus in time" ("Zeitkern"). Because of this, Adorno continues, the mystical visions cannot be a sort of 'primal experience', they show no anthropological constant, but are able to acknowledge their own historical state of mind: the mystical immediacy is itself a mediated one. Adorno was strongly opposed to any concept of metahistorical thinking (because no thought can be separated from the time that produced it). But from now on, he interpreted Jewish Mysticism as an attempt at "mediated immediacy", the possibility of thinking beyond

history without overlooking it, without ignoring the fallibility and relativity of all individual insights.

Exegesis, Tradition, and Metaphysical Experience. Scholem's answer to Adorno's letter is surprisingly affirmative and puts the historical "mediation of immediacy" into a simple and well known phrase: "Kabbalah means tradition." According to Scholem, every "reasonable" form of mysticism implies a connection between tradition and experience. This thesis corresponds to Benjamin's writings on translation and commentary. Informed by both, Adorno develops his own concept of philosophical tradition, mainly after 1960 and in his *Negative Dialectics*. Its starting point is the observation that there is no possibility of "clare et distincte cognoscere". Every insight presupposes (at least) questions and findings of the past. Adorno's argument is, as always, dialectical and criticizes both sides equally. On the one hand, a conservative traditionalism is caught by deception, it ignores the present. On the other hand, everyone who claims unconditioned insight falls victim to the logic of self-forgotten contemporary society. Without calling up a lost past or ignoring the fact that the present is constituted by it, tradition can only be acknowledged by way of "Determinate Negation" (Hegel), in this case critical appraisal of its concrete elements. In the context of philosophy, the turn to "tradition" is critical exegesis of its great canonical historical texts from Plato onward. Again, this implies a reference to one of Scholem's central theses, albeit a similar one: the mutual dependence of Revelation and Commentary (this means Oral Torah and, again, the long tradition of exegesis). In order to elaborate on this point and its relevance within Adorno's thought, it is further necessary to compare it to Benjamin's concept of "Eingedenken", an attempt to bear happiness and sorrow of former generations in the mind and to commemorate them, as tasks which had to be carried out by a better future: therein the "now-time" contains "splinters of messianic time". For Adorno, who sometimes expresses this with the Lurianic phraseology of messianic "sparks", the experience of happiness includes the silent contradiction as to the "damned" human life under capital. Happiness demonstrates that even in a "tautological" society that seems totally closed, this very closeness is not entirely total. Adorno's theory of experience, then, is directed once more against "identity thinking", the mental reflection of a socio-economic "identity compulsion" which reduces everything individual to general principles. That which doesn't become

apparent to this thinking, appears as a contradiction, the so-called "non-identical", and the aim of *Negative Dialectics* consists in an asymptotical reflection on this non-identical. A critique of experience, which is aware of the fact that subject and object are socially and historical shaped, is supposed to rival the congealed, reifiedway of thinking that is "identity thinking". Adorno also mentions a certain "metaphysical experience" which transcends the existing by not fitting into it or rather, by revealing that what exists could potentially be different. Metaphysical experience is another form of mediated immediacy, tied back to mystical experience: While Jewish and Christian mystics settled their visions to topics from holy writings, modern agnosticism forces to treat "profane texts as if they were sacred". After Auschwitz, it has become impossible to claim any form of higher or hidden meaning in history, so the philosopher must "cunningly" presuppose existing texts "as though they were simply there and though they had authority" (*The Essay As Form*). Adorno ascribes this so-called "Alexandrinism" or "interpreting contemplation" ("auslegende Versenkung") to Benjamin and his allegedly kabbalistic inspiration. This principle of interpretation is reflected in his own commentarial thinking, the fragmentary character of his essays, or even the adaption of proverbs in *Minima Moralia*. They claim no objective meaning but try to glimpse through presupposed texts on reality.

Metaphysical experience, philosophy as secular exegesis, and the model of tradition, are often mentioned in the lectures surrounding *Negative Dialectics*, and in the book itself. Adorno doesn't shy away from mentioning the supposed parallels to mysticism.

The Language of the Angels. It is however misleading to apply Adorno's commentarial "contemplation" *only* to the exegesis of philosophical texts. In fact his most precise description of "Alexandrinism" can be found in his essay on *The Final Scene of Faust*, and his prominent example for metaphysical experience is Marcel Proust's writings. This is no "aestheticization" of philosophy or of theology, as it has sometimes been claimed, but an epistemology which incorporates the "language" of art, a language that can express more than one could describe in the precise terminologies of "identity thinking". Therefore, Adorno calls music a "language of the angels" and a "demythologized prayer", he holds that its "idea is that of the divine name", that is, not a language of intentionality but one which "reveals" and "conceals" simultaneously

(*Sacred Fragment*). The idea of a "mystical name" is a concept that is not limited to Adorno's philosophy of music – quite the contrary –, but that is also mentioned in *Negative Dialectics*, in the context of Adorno's critique of conceptual thinking: Names mark an individual but don't predispose any attributes.

There are many additional remarks on the "angelic" character of music, even of the Lurianic "Breaking of the Vessels" or "Gebura", one of the Sefirot, as interpretative approaches to specific pieces of art. Indeed, the vast majority of Adorno's mystical, kabbalistic or theological motifs, can be found in his aesthetic and musicological writings. Even if everything that exists is being produced, shaped and deformed by society, the totality is reflected in works of art in a way that makes it recognizable. To give an example, Adorno sees an "inverse theology" at work in Kafka's Œuvre: His writings show the world like a photograph from the "standpoint of redemption" and reveal its infernal character. In a sketch for Thomas Mann's *Doktor Faustus*, Adorno writes on a certain "symphonic movement" as "the lament of God himself", a God who cries with his creatures for "there is nothing new", just the tautology of a deformed world. At the same time, pieces of art try to foreshadow another world, "near to Jewish descriptions of a messianic order as one that would be just like the usual but different in the slightest degree" (*Aesthetic Theory*). In this way, pieces of art reveal (late-)modern society's negativity, while at the same time pointing out the possibility of its being redeemed. Whenever this possibility seems to appear the image darkens immediately (or rather, it blinds the observer): Thus, art can only show the "other" in a negative way. In this sense, Adorno once cites the image of the "grass angels" from the *Zohar*, "who are created for a moment just to perish in the sacred fire" (*Beethoven*).

Adorno further ascribes mystical and kabbalistic thoughts to works of Goethe, Beethoven, Mahler, Schönberg, or Rudolf Borchardt. A more exact idea of how close he believed art and mysticism to be tied together, can be gathered from the fact that he dedicated his text *Sacred Fragment* to Scholem. This essay is concerned with Schönberg's opera *Moses und Aron* and includes the cited idea of the divine name. Scholem affirmed the parallels between the ban on images and the non-conceptual language of music, but strongly opposed the idea of a hidden kabbalistic influence on Schönberg himself. More than once, the historian and the philosopher disagreed in their respective perception of the essence of mysticism.

Migration into the Profane. According to Adorno, "nothing of theological content will survive without transformation, every single item of this content has to stand to the challenge of migrating into the secular, the profane." (*Reason and Revelation*). This could serve as a motto for his own "profane" adoption of theological or kabbalistic ideas. Metaphysical experience, exegesis of profane instead of sacred texts, or the concept of "divine name", are attempts to grasp "kabbalistic" ideas under secular conditions. This postulate of "profanicization" is not directed against Kabbalah but derived from it. Adorno repeatedly claims that there was an inner tendency of mysticism that finally turned into enlightenment. His *Gruß an Gershom G. Scholem* (1967) describes this at length: Only at the farthest distance from its origin, is it that mysticism's "historical truth" can be seized. Such formulations aim at a secular realization of lost religious hopes, while at the same time they rely on Scholem's research about Sabbatianism and its "Antinomism": ritual negation of the revealed law as "Redemption Through Sin". From Scholem's zionist perspective, this was an ambiguous process. According to him, Sabbatianism represented a rupture with traditional order, and therefore, an opening towards modernity, but at the same time, a threat for the verzunity of Judaism, paving the way for assimilation. Consequently, Scholem rejected Adorno's "Migration into the Profane" because he believed in a fully covered, but nonetheless existing god. Despite such differences between Scholem's and Adorno's acknowledgements of the "mystical heresy" inherent in Sabbatianism, the latter was a repeated subject of their discussions, and in the *Festschrift* for Adorno's 60th birthday, Scholem wrote another essay addressing the topic. In it, we find the destructive potential described as a negative way of pointing to an obstructed better future. The parallel to Adorno is obvious: The latter notes that, because any radical change of the world is missing and does not seem possible any more, hope consists in denouncing the existing totality as an "untrue" one. The opportunity of transcendence "overwinters" hidden in profane critique.

Adorno and Scholem agree with each other in describing Kafka as an heir of Kabbalah and especially of Sabbatianism: In Scholem's eyes, he is a commentator in an age in which revelation has fallen into silence, a theological thinker in the abyss of nihilism. For Adorno, revelation is no longer relevant, Kafka doesn't rest on a silenced Torah but glimpses the bleak world as if he perceived it from a better place and recognized it as hell. In several unpublished letters to Hans Jonas, Hans Günther Adler, and Erich Heller, Adorno described Kafka as a gnostic. Adorno's remarks on this kind of "Gnosticism"

do not long for a secret deity of light but instead, reveal it as the evil demiurge: what is imagined as pure and rational, turns out to be nothing but the logic of capitalist society. However, in Kafka's figure of Odradek, Adorno sees a negative signal of a self-overthrowing reification: Similar to Benjamin's claim that hope is only given "for the sake of the hopeless", Adorno's Odradek stands for something that is useless even for the ubiquitous capitalist imperatives of utilization. This truly is a hopeless hope, and what is even darker is Adorno's remarks on Samuel Beckett or in *Negative Dialectics*. After Auschwitz, metaphysics is inexorably forced into the "stage of suffering", the "somatic, meaningless stratum of life" (*Negative Dialectics*). This may be the last stage of "Migration into profane", no word is left for hope or consolation.

9. Danksagung

Dieses Buch basiert auf meiner Magisterarbeit im Fach Religionsphilosophie, die im Juni 2015 am Fachbereich Evangelische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt am Main eingereicht wurde. Es hat vielen viel zu verdanken. Meinen Betreuern Prof. Christian Wiese (Martin Buber Professur für jüdische Religionsphilosophie) und Prof. Thomas M. Schmidt (Religionsphilosophie am Fachbereich Katholische Theologie) danke ich für ihre umsichtige Unterstützung. Rebekka Denz und Dr. Michał Szulc für die Aufnahme des Titels in die Reihe Pri ha-Pardes und das aufmerksame Lektorat. Michael Schwarz vom Theodor W. Adorno-Archiv im Walter Benjamin-Archiv (Akademie der Künste, Berlin) und Dr. Dirk Braunstein verdanke ich zahlreiche sachdienliche Hinweise zur Recherche in Adornos Korrespondenzen und Typoskripten – und darüber hinaus.

Eine Reihe von weiteren Menschen hat zu den hier verschriftlichten Gedanken und zu deren Niederschrift beigetragen: Hanna Zoe Trauer, der ich letztlich meine Beschäftigung mit Adorno verdanke, begleitete das Projekt von Anfang an durch kritische Lektüre und klärende Diskussionen. Julia Jopp, mit der ich jede Seite des Manuskripts und viele davon mehrfach diskutierte, schulde ich besonderen Dank für ihre vielgestaltigen Anregungen und die Sache mit Sartre. Ohne den Einsatz Kerstin Kesslers wäre mir die „Errettung der unnützen Dinge“ unerklärlich geblieben. Meinen DozentInnen und KommilitonInnen an der Martin Buber-Professur für jüdische Religionsphilosophie bin ich für wertvolle Hinweise verpflichtet, besonders Dr. Grażyna Jurewicz, Christoph Kasten, Dr. Philipp von Wussow und Dr. Amir Engel. Ich möchte ferner allen danken, die Teile des Manuskripts kritisch gegengelesen haben: Michael Roseneck, Philipp Wilhelm Kranemann, Alexandra Ivanova, Felix Lang, Nico Bobka, Leon Ackermann, Robert Ziegelmann, Alexander Kern, Kerstin Kessler und Prof. Christian Clement (Provo). Während der Abfassung der Magisterarbeit und ihrer Ausarbeitung zur Publikation hatte ich die Freude, mit Dr. Grażyna Jurewicz und Dr. Dirk Braunstein das Studierendenkolleg „Kritische Theorie und Religion“ zu organisieren. Der gesamte Diskussionszusammenhang hat Wesentliches zu meinem Verständnis der hier gedeuteten Texte und Kontexte beigetragen. Ich möchte allen TeilnehmerInnen für ihre lehrreichen Forschungsberichte und die so zahlreichen wie

kontroversen gemeinsamen Debatten danken – sofern sie nicht schon genannt wurden vor allem Leonie Wellmann, Mariska Dekker, Teresa Roelcke, Anna-Verena Nosthoff, Eraldo Santos, Verena Katz, Lisa Neher, Tobias Schottdorf, Keisuke Yoshida, Alexander Lingk, Laura Tittel und Gregor Heisterkamp. In diesem Rahmen bin ich auch Prof. Anne Eusterschulte (FU Berlin) und Prof. Hans-Martin Dober (Tübingen) für hier eingegangene Hinweise während eines Workshops im Januar 2016 dankbar. In letzter Minute standen mir noch Max Holfelder und Iris Dankemeyer bei. Alle Fehler gehen selbstverständlich allein auf meine Rechnung.

Gewidmet ist das Buch meinem geliebten Freund Jann Schweitzer, dem ich in mehr als einem Sinne *alles* verdanke.

10. Quellen- und Literaturverzeichnis

Abgekürzt zitiert

BGS Benjamin, Walter. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a. M. 1991.

Bd. I.1 Abhandlungen I.

Bd. I.2 Abhandlungen II.

Bd. II.1 Aufsätze, Essays, Vorträge I.

Bd. II.2 Aufsätze, Essays, Vorträge II.

Bd. IV.1 Baudelaire-Übertragungen. Kleine Prosa I.

Bd V.1 Das Passagenwerk I.

Bd. VI Fragmente, Autobiographische Schriften.

BW Adorno, Theodor W. Briefe und Briefwechsel. Hrsg. v. Theodor W. Adorno Archiv. Frankfurt a. M.

Bd. 1 Theodor W. Adorno u. Walter Benjamin. Briefwechsel 1928–1940. Hrsg. v. Henri Lonitz. Frankfurt a. M. 1994.

Bd. 3 Theodor W. Adorno u. Thomas Mann. Briefwechsel 1943–1955. Hrsg. v. Christoph Gödde u. Thomas Sprecher. Frankfurt a. M. 2002.

Bd. 4/1–4 Theodor W. Adorno u. Max Horkheimer. Briefwechsel. 4 Bde. Hrsg. v. Christoph Gödde u. Henri Lonitz. Frankfurt a. M. 2003.

Bd. 5 Briefe an die Eltern 1939–1951. Hrsg. v. Christoph Gödde u. Henri Lonitz. Frankfurt a. M. 2003.

Bd. 7 Theodor W. Adorno u. Siegfried Kracauer. Briefwechsel 1923–1966. Hrsg. v. Wolfgang Schopf. Frankfurt a. M. 2008.

Bd. 8 Theodor W. Adorno u. Gershom Scholem. „Der liebe Gott wohnt im Detail". Briefwechsel 1939–1969. Hrsg. v. Asaf Angermann. Frankfurt a. M. 2015.

FAB Frankfurter Adorno-Blätter. 8 Bde. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. München 1992–2003.

GS Adorno, Theodor W. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M. ([1]1970–1986) 2003.

Bd. 1 Philosophische Frühschriften.

Bd. 2 Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen.

Bd. 3 (mit Max Horkheimer) Dialektik der Aufklärung.

Bd. 4 Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben.

Bd. 5 Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel.

Bd. 6 Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit.

Bd. 7 Ästhetische Theorie.

Bd. 8 Soziologische Schriften I.

Bd 10.1 Kulturkritik und Gesellschaft I: Prismen. Ohne Leitbild.

Bd. 10.2 Kulturkritik und Gesellschaft II: Eingriffe. Stichworte.

Bd. 11 Noten zur Literatur.

Bd. 13 Die musikalischen Monographien.

Bd. 14 Dissonanzen. Einleitung in die Musiksoziologie.

Bd. 16 Musikalische Schriften I–III.

Bd. 17 Musikalische Schriften IV.

Bd. 19 Musikalische Schriften VI.

Bd. 20.2 Vermischte Schriften II.

KW Kracauer, Siegfried. Werke. Hrsg. v. Inka Mülder-Bach u. Ingrid Belke. Frankfurt a. M./Berlin 2004–2012.

Bd. 1 Soziologie als Wissenschaft, Der Detektiv-Roman, Die Angestellten.

Bd. 3 Theorie des Films. Die Errettung der äußeren Wirklichkeit.

Bd. 4 Geschichte – Vor den letzten Dingen.

Bd. 5.1 Essays, Feuilletons, Rezensionen 1906–1923.

Bd. 5.2 Essays, Feuilletons, Rezensionen 1924–1927.

Bd. 5.3 Essays, Feuilletons, Rezensionen 1928–1931.

Bd. 5.4 Essays, Feuilletions, Rezensionen 1932–1965.

NL Adorno, Theodor W. Nachgelassene Schriften. Hrsg. v. Theodor W. Adorno Archiv. Frankfurt a. M./Berlin.

Bd. I/1 Beethoven. Philosophie der Musik. Fragmente und Texte. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M. 1993.

Bd. IV/2 Einführung in die Dialektik (1958). Hrsg. v. Christoph Ziermann. Frankfurt a. M. 2010.

Bd. IV/4 Kants „Kritik der reinen Vernunft“ (1959). Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M. 1995.

Bd. IV/7 Ontologie und Dialektik (1960/1). Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M. 2002.

Bd. IV/13 Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit (1964/65). Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M. 2006.

Bd. IV/14 Metaphysik. Begriff und Probleme (1965). Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M. 1998.

Bd. IV/15 Einleitung in die Soziologie (1968). Hrsg. v. Christoph Gödde. Frankfurt a. M. 2003.

Bd. IV/16 Vorlesung über negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M. 2003.

NB Adorno Nachlassbibliothek Adorno im Onlinekatalog der Akademie der Künste Berlin, https://opac.adk.de (Stichwort: NB Adorno) (letzter Abruf am 4.6.2015).

TWAA Theodor W. Adorno Archiv im Walter Benjamin Archiv, Akademie der Künste, Berlin.

Sonstiges

Adorno, Gretel/Benjamin, Walter. Briefwechsel 1930–1940. Frankfurt a. M. 2005.

Adorno, Theodor W. Traumprotokolle. Hrsg. v. Christoph Gödde u. Henri Lonitz. Frankfurt a. M. 2005.

Adorno, Theodor W./Bloch, Ernst. Etwas fehlt… Über die Ursprünge der utopischen Sehnsucht. In: Ernst Bloch. Werkausgabe Ergänzungsband. Tendenz – Latenz – Utopie. Hrsg. v. Burghardt Schmidt. Frankfurt a. M. 1978. S. 350–368.

Adorno, Theodor W./Kogon, Eugen. Offenbarung oder autonome Vernunft. In: Frankfurter Hefte. Jg. 13. H. 7/1958. S. 350–368.

Adorno, Theodor W./Sohn-Rethel, Alfred. Briefwechsel 1936–1969. Hrsg. v. Christoph Gödde. München 1991.

Aland, Barbara. Die Gnosis. Stuttgart 2014.

Allende-Blin, Juan. Arnold Schönberg und die Kabbala. Versuch einer Annäherung. In: Musik-Konzepte – Arnold Schönberg. Hrsg. v. Heinz-Klaus Metzger u. Wolfgang Riem. München 1980. S. 117–145.

Alter, Robert. Unentbehrliche Engel. Tradition und Moderne bei Kafka, Benjamin und Scholem. Berlin 2001.

Altwicker, Norbert. Loeb Lectures. Gastvorlesungen über Geschichte, Philosophie und Religion des Judentums an der Universität Frankfurt am Main 1956–1967. In: Die Frankfurter Schule und Frankfurt. Hrsg. v. Monika Boll u. Raphael Gross. Göttingen 2009. S. 158–161.

Angermann, Asaf. Beschädigte Ironie. Kierkegaard, Adorno und die negative Dialektik kritischer Subjektivität. Berlin/Boston 2013.

Arendt, Hannah. Walter Benjamin (1968/71). In: Arendt und Benjamin. Texte, Briefe, Dokumente. Hrsg. v. Detlev Schöttker u. Erdmut Wizisla. Frankfurt a. M. 2006. S. 45–98.

Aschheim, Steven. The Metaphysical Psychologist. On the Life and Letters of Gershom Scholem. In: Ders. At the Edges of Liberalism. Junctions of European, German, and Jewish History. New York 2012. S. 67–86.

Auerochs, Bernd. Text und Kommentar bei Walter Benjamin. In: Textgelehrte. Literaturwissenschaft und literarisches Wissen im Umkreis der Kritischen Theorie. Hrsg. v. Nicolas Berg u. Dieter Burgdorf. Göttingen 2014. S. 125–138.

Aus des Angelus Silesius Cherubinischem Wandersmann. Zsgest. v. Ch. H. Kleukens. Leipzig 1913.

Baader, Franz von. Schriften. Ausgew. u. hrsg. v. Max Pulver. Leipzig 1921.

Baader, Franz von. Über den Paulinischen Begriff des Versehenseins des Menschen im Namen Jesu vor der Welt Schöpfung (1837). In: Schriften Franz von Baaders. Ausgew. u. Hrsg. v. Max Pulver. Leipzig 1921. S. 306–333.

Baermann Steiner, Franz. Aus dem Nachlaß. In: Der Merkur. Jg. 8. H. 71/1954. S. 32–41.

Barboza, Amalia. Die „jüdische Identität" der Frankfurter Schule. In: Die Frankfurter Schule und Frankfurt. Hrsg. v. Monika Boll u. Raphael Gross. Göttingen 2009. S. 162–168.

Bartonek, Anders. Philosophie im Konjunktiv. Nichtidentität als Ort der Möglichkeit des Utopischen in der negativen Dialektik Theodor W. Adornos. Würzburg 2011.

Bauduin, Tessel M. Abstract Art as „By-Product of Astral Manifestation". The Influence of Theosophy on Modern Art in Europe. In: Handbook of the Theosophical Current. Hrsg. v. Olav Hammer u. Mikael Rothenstein. Leiden 2014. S. 429–452.

Baum, Klaus. Die Transzendierung des Mythos. Philosophie und Ästhetik Schellings und Adornos. Würzburg 1988.

Baumann, Stephanie. Im Vorraum der Geschichte. Siegfried Kracauers „History – The Last Things before the Last". Konstanz 2014.

Beck, Max/Coomann, Nicolas. Adorno, Kracauer und die Ursprünge der Jargonkritik. In: Sprachkritik als Ideologiekritik. Studien zu Adornos „Jargon der Eigentlichkeit". Würzburg 2015. S. 7–27.

Beit-Hallahmi, Benjamin. Producing Miracles – Popular Culture, Astrology, and Religion. In: Theodor W. Adorno – Philosoph des beschädigten Lebens. Hrsg. v. Moshe Zuckermann. Göttingen 2004. S. 145–156.

Benjamin, Walter/Scholem, Gershom. Briefwechsel 1933–1940. Hrsg. v. Gershom Scholem. Frankfurt a. M. 1980.

Biale, David. Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History. Cambridge 1979.

Bloch, Ernst. Spuren (1930). In: Ders. Gesamtausgabe. Bd 1. Frankfurt a. M. 1969.

Bobka, Nico. Geschichtsphilosophie vom Standpunkt der Erlösung. [Unveröffentlichte Masterarbeit im Fach Politische Theorie. Goethe Universität Frankfurt a. M. 2015.]

Bobka, Nico/Braunstein, Dirk. Die Lehrveranstaltungen Theodor W. Adornos. Eine kommentierte Übersicht. IfS Working Papers Nr. 8. Hrsg. v. Institut für Sozialforschung. Frankfurt a. M. 2015.

Bock, Walter. Walter Benjamin – Die Rettung der Nacht. Sterne, Melancholie und Messianismus. Bielefeld 2000.

Borchardt, Rudolf. Gedichte. Hrsg. v. Gerhard Schuster u. Lars Korten. Stuttgart ([1]1957) 2003.

Brändle, Werner. Rettung des Hoffnungslosen. Die theologischen Implikationen der Philosophie Theodor W. Adornos. Göttingen 1984.

Braunstein, Dirk. Adornos Kritik der politischen Ökonomie. Bielefeld 2011.

Braunstein, Dirk. Die Erfahrung der Gesellschaft. Grundsätzliches zur philosophischen Erkenntnis. In: Unreglementierte Erfahrung. Hrsg. v. Devi Dumbadze u. Christoph Hesse. Freiburg 2015. S. 27–51.

Braunstein, Dirk. „Eine Historisierung ist wünschenswert" [Interview]. In: Jungle World. 1/2015. 2. Januar 2015, http://jungle-world.com/artikel/2015/01/51182.html (letzter Abruf am 5.6.2015).

Braunstein, Dirk. „Nichts verstehen, unzufrieden sein, sich unendlich dumm vorkommen" [Interview]. In: L.I.S.A. Das Wissenschaftsportal der Gerda Henkel-Stiftung, http://www.lisa.gerda-henkel-stiftung.de/adorno_protokolle (letzter Abruf am 5.6.2015).

Braunstein, Dirk/Duckheim, Simon. Adornos Lukács. Ein Lektürebericht. In: Lukács 2014/15. Jahrbuch der Internationalen Georg Lukács-Gesellschaft. S. 27–79.

Braunstein, Dirk/Hesse, Christoph. Philosophie als Mähmachendes. Die Rettung der Sprache durch Verbindlichkeit und Ausdruck (steht hier jedenfalls nicht zu erwarten). In: Sprachkritik als Ideologiekritik. Studien zu Adornos „Jargon der Eigentlichkeit". Hrsg. v. Max Beck u. Nicolas Coomann. Würzburg 2015. S. 28–47.

Brecht, Bertolt. Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny. In: Ders. Werke. Bd. 2. Hrsg. v. Werner Hecht. Frankfurt a. M. 1988.

Brittain, Christopher C. Adorno and Theology. London/New York 2010.

Brocke, Michael. Nachwort. In: Gershom Scholem. Judaica 5. Erlösung durch Sünde. Hrsg. u. übers. v. Michael Brocke. Frankfurt a. M. 1992. S. 131–152.

Brod, Max. Der Dichter Franz Kafka. In: Juden in der deutschen Literatur. Essays über zeitgenössische Schriftsteller. Hrsg. v. Gustav Krojanker. Berlin 1922. S. 55–62.

Brumlik, Micha. C. G. Jung zur Einführung. Hamburg 2004.

Brumlik, Micha. Kritische Theorie und Kabbala. Denker in jüdischer Tradition. Zum 85. Geburtstag von Jürgen Habermas. In: Jüdische Allgemeine. 19. Juni 2014, http://www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/19453 (letzter Abruf am 17.12.2015).

Brumlik, Micha. Theologie und Messianismus im Denken Adornos. In: Ders. Vernunft und Offenbarung. Religionsphilosophische Versuche. Berlin/Wien 2014. S. 87–114.

Brumlik, Micha. Trauerarbeit an der Moderne und melancholischer Messianismus. In: Ders. Vernunft und Offenbarung. Religionsphilosophische Versuche. Berlin/Wien 2014. S. 173–190.

Brumlik, Micha. Verborgene Tradition und messianisches Licht. Arendt, Adorno und ihr Judentum. In: Arendt und Adorno. Hrsg v. Dirk Auer, Lars Rendsmann u. Julia Schulze Wessel. Frankfurt a. M. 2006. S. 74–93.

Buber, Martin. Die Geschichten des Rabbi Nachman. Ihm nacherzählt von Martin Buber. Leipzig 1920.

Buber, Martin. Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden. Köln 1963.

Buber, Martin/Rosenzweig, Franz. Die Bibel auf Deutsch (1926). Replik auf Siegfried Kracauer. In: Martin Buber. Werkausgabe. Bd. 14. Hrsg. v. Ran HaCohen. Gütersloh 2012. S. 119–127.

Busi, Giulio. Beyond the Burden of Idealism. For a new Appreciation of the Visual Lore in the Kabbalah. In: Kabbalah and Modernity. Interpretations, Adaptations, Transformations. Hrsg. v. Boaz Huss, Marci Pasi u. Kocku v. Stuckrad. Leiden/Boston 2010. S. 29–46.

Butler, Judith. Zur Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002. Frankfurt a. M. 2003.

Claussen, Detlev. Adornos Heimkehr. Der Essay als Form, ein Transportmittel verfolgter Gedanken. In: Die Frankfurter Schule und Frankfurt. Hrsg. v. Monika Boll u. Raphael Gross. Göttingen 2009. S. 78–91.

Claussen, Detlev. Fußnoten zur Literatur. Zum Beitrag von Philipp von Wussow. In: Textgelehrte. Literaturwissenschaft und literarisches Wissen im Umkreis der Kritischen Theorie. Hrsg. v. Nicolas Berg u. Dieter Burgdorf. Göttingen 2014. S. 185–194.

Claussen, Detlev. Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie. Frankfurt a. M. 2003.

Dan, Joseph. Die Kabbala. Eine kleine Einführung. Stuttgart 2004.

Demirovic, Alex. Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule. Frankfurt a. M. 1999.

Demmerling, Christoph. Sprache und Verdinglichung. Wittgenstein, Adorno und das Projekt einer kritischen Theorie. Frankfurt a. M. 1994.

Deuber-Mankowski, Astrid. Eine Art von Zutrauen. Gershom Scholem und Theodor Adorno. In: Die Frankfurter Schule und Frankfurt. Hrsg. v. Monika Boll u. Raphael Gross. Göttingen 2009. S. 178–187.

Deuber-Mankowski, Astrid. Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werte, Kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung. Berlin 2000.

Dews, Peter. Dialectics and the Transcendence of Dialectics. Adorno's Relation to Schelling. In: British Journal for the History of Philosophy. Jg. 22. H. 6/2014. S. 1180–1207.

Dierks, Sonja. Kafka-Lektüre. In: Adorno-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Hrsg. v. Richard Klein, Johann Kreuzer u. Stephan Müller-Doohm. Stuttgart/Weimar 2011. S. 210–214.

Dubiel, Helmut. Der Streit um die Erbschaft der kritischen Theorie. In: Ders. Ungewißheit und Politik. Frankfurt a. M. 1994. S. 230–247.

Duckheim, Simon. Alles ganz anders. Adornos Utopie der Erkenntnis am Beispiel Prousts. In: Unreglementierte Erfahrung. Hrsg. v. Devi Dumbadze u. Christoph Hesse. Freiburg 2015. S. 51–83.

Dumbadze, Devi/Hesse, Christoph (Hrsg.). Unreglementierte Erfahrung, Freiburg 2015.

Engel, Amir. Gershom Scholems „Kabbala und Mythos“ jenseits deutsch-jüdischer Romantik. In: Gershom Scholem in Deutschland. Hrsg. v. Gerold Necker, Elke Morlock u. Matthias Morgenstern. Tübingen 2014. S. 203–218.

Eusterschulte, Anne. Geschichtlichkeit des Gegenwärtigen. Zum Traditionsbegriff bei Theodor W. Adorno und Walter Benjamin. In: Das jüdische Erbe Europas. Krise der Kultur im Spannungsfeld von Tradition, Geschichte und Identität. Hrsg. v. Evelyn Goodman-Thau u. Fania Oz-Salzberger. Berlin 2005. S. 385–415.

Fine, Lawrence. Physician of the Soul. Healer of the Cosmos. Isaac Luria and his Kabbalistic Fellowship, Stanford 2003.

Fischbach, Franck. Adorno and Schelling. How to „Turn Philosophical Thought Towards the Non-Identical“. In: British Journal for the History of Philosophy. Jg. 22. H. 6/2014. S. 1167–1179.

Fischer, Lars. Selbstverleugnender Deutschenfresser? Anmerkungen zu Gershom Scholems Einstellung zu Deutschland. In: sans phrase. Zeitschrift für Ideologiekritik. Jg. 2. H. 5/2014. S. 232–240.

Freimüller, Tobias. Max Horkheimer und die jüdische Gemeinde in Frankfurt am Main nach 1945. In: Die Frankfurter Schule und Frankfurt. Hrsg. v. Monika Boll u. Raphael Gross. Göttingen 2009. S. 150–157.

Freud, Sigmund. Die Zukunft einer Illusion (1927). In: Sigmund Freud. Studienausgabe. Hrsg. v. Alexander Mitscherlich, Angela Richards u. James Strachey. Bd. IX. Frankfurt a. M. [9]2003. S. 135–190.

Garcia Düttmann, Alexander. So ist es. Ein philosophischer Kommentar zu Adornos „Minima Moralia“. Frankfurt a. M. 2004.

Gebser, Jean. Ursprung und Gegenwart. Zweiter Teil. In. Ders. Gesamtausgabe. Bd. 3. Schaffhausen 1986.

Gess, Heinz. Vom Faschismus zum Neuen Denken. C. G. Jungs Theorie im Wandel der Zeit. Lüneburg 1994.

Goldish, Matt. The Sabbatean Prophets. Cambridge u. a. 2004.

Gottwald, Peter. Die Evolution des Bewusstseins im Werk von Jean Gebser. In: Das Prinzip Evolution. Darwin und die Folgen für Religionstheorie und Philosophie. Hrsg. v. Mariano Delgado, Oliver Krüger u. Guido Vergauwen. Stuttgart 2010. S. 163–174.

Gratzer, Wolfgang. Zur „wunderlichen Mystik“ Alban Bergs. Eine Studie. Wien u. a. 1993.

Grigat, Stephan. Befreite Gesellschaft und Israel. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Zionismus. In: Ders. Feindaufklärung und Reeducation. Kritische Theorie gegen Postnazismus und Islamismus. Freiburg 2006. S. 115–129.

Grözinger, Karl E. Kafka und die Kabbala. Das Jüdische im Werk und Denken von Franz Kafka. Frankfurt a. M. [5]2014.

Habermas, Jürgen. Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken. Diss. Bonn 1954.

Habermas, Jürgen. Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen. In: Porträts zur deutsch-jüdischen Geistesgeschichte. Hrsg. v. Thilo Koch. Köln 1961. S. 99–126.

Habermas, Jürgen. Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus. Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes (1963). In: Ders. Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. Frankfurt a. M. 1971. S. 172–227.

Habermas, Jürgen. Die verkleidete Tora. Rede zum 80. Geburtstag von Gershom Scholem. In: Ders. Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philosophie. Stuttgart 1978. S. 127–143.

Habermas, Jürgen. Ernst Bloch. Ein marxistischer Schelling (1960). In: Ders. Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philosophie. Stuttgart 1978. S. 11–32.

Habermas, Jürgen. „Ich selber bin ja ein Stück Natur" – Adorno über die Naturverflochtenheit der Vernunft. Überlegungen zum Verhältnis von Freiheit und Unverfügbarkeit. In: Ders. Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a. M. 2005. S. 187–215.

Habermas, Jürgen. Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde. Frankfurt a. M. 1981.

Habermas, Jürgen. Vom Funken der Wahrheit. In: Die Zeit. 15/2015. 25. April 2015, http://www.zeit.de/2015/15/theodor-w-adorno-gershom-scholem-freundschaft-briefwechsel/komplettansicht (letzter Abruf am 4.6.2015).

Hakl, Hans T. Der verborgene Geist von Eranos. Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik. Eine alternative Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts. Bretten 2001.

Hakl, Hans T. „Occultism is the Metaphysics of Dunces". The Conflation of Esotericism, Irrationalism, and Fascism in Postwar Germany. In: Esotericism, Religion, and Politics. Hrsg. v. Arthur Versluis, Lee Irwin u. Melinda Philipps. Minneapolis 2012. S. 1–40.

Hanegraaff, Wouter J. Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture. New York 2012.

Hanegraaff, Wouter J. „The Trouble with Images". Anti-Image Polemics and Western Esotericism. In: Polemical Encounters. Esoteric Discourse and its Others. Hrsg. v. Olav Hammer u. Kocku von Stuckrad. Leiden 2007. S. 107–136.

Hanegraaff, Wouter J. The Unspeakable and the Law. Esotericism in Anton Webern and the Second Viennese School. In: Music and Esotericism. Hrsg. v. Laurence Wuidar. Leiden 2010. S. 329–354.

Hanegraaff, Wouter J. Western Esotericism. A Guide for the Perplexed. London u. a. 2013.

Harnack, Adolf von. Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Leipzig ^{2}1924.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Phänomenologie des Geistes. In: Ders. Werke. Bd. 3. Hrsg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel. Frankfurt a. M. 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Wissenschaft der Logik I. In: Ders. Werke. Bd. 5. Hrsg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel. Frankfurt a. M. 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I. In: Ders, Werke. Bd. 8. Hrsg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel. Frankfurt a. M. 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I. In: Ders. Werke. Bd. 19. Hrsg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel. Frankfurt a. M. 1986.

Heller, Erich. Die Welt Franz Kafkas. In: Ders. Studien zur modernen Literatur. Frankfurt a. M. 1963. S. 7–52.

Heuberger, Rachel. Leo Löwenthal und Erich Fromm. Die „jüdischen Juden" der Frankfurter Schule. In: Die Frankfurter Schule und Frankfurt. Hrsg. v. Monika Boll u. Raphael Gross. Göttingen 2009. S. 114–121.

Hindrichs, Gunnar. Das Absolute und das Subjekt. Untersuchungen zum Verhältnis von Metaphysik und Nachmetaphysik. Frankfurt a. M. 2011.

Hindrichs, Gunnar. Die Autonomie des Klangs. Eine Philosophie der Musik. Berlin 2014.

Hinrichsen, Hans-Joachim. Modellfall der Philosophie der Musik: Beethoven. In: Adorno-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Hrsg. v. Richard Klein, Johann Kreuzer u. Stephan Müller-Doohm. Stuttgart/Weimar 2011. S. 85–96.

Hogh, Philip. Vom Werden der Sprache zur zweiten Natur. Überlegungen zur Genese von Sprache und Subjektivität bei Adorno. In: Freud und Adorno. Zur Urgeschichte der Moderne. Hrsg. v. Christine Kirchhoff u. Falko Schmieder. Berlin 2014. S. 25–50.

Horkheimer, Max. Himmel, Ewigkeit und Schönheit. Interview zum Tode Theodor W. Adornos. In: Ders. Gesammelte Schriften. Bd. 7. Hrsg. v. Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt a. M. 1985. S. 291–294.

Horkheimer, Max. Notizen 1949–1969. In: Ders. Gesammelte Schriften. Bd. 6. Hrsg. v. Alfred Schmidt. Frankfurt a. M. 1991. S. 189–425.

Horkheimer, Max. Traditionelle und kritische Theorie. In: Ders. Gesammelte Schriften. Bd 4. Hrsg. v. Alfred Schmidt. Frankfurt a. M. 1988. S. 162–216.

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. Diskussionen über Sprache und Erkenntnis, Naturbeherrschung am Menschen, politische Aspekte des Marxismus (1939). In: Max Horkheimer. Gesammelte Schriften. Bd. 12. Hrsg. v. Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt a. M. 1985. S. 493–525.

Huss, Boaz. The Theologies of Kabbalah Research. In: Modern Judaism. Jg. 34. H. 1/2014. S. 3–26.

Huss, Boaz/Pasi, Marco/Stuckrad, Kocku von (Hrsg.). Kabbalah and Modernity. Interpretations, Adaptations, Transformations. Leiden/Boston 2010.

Idel, Moshe. Alte Welten – Neue Bilder. Jüdische Mystik und die Gedankenwelt des 20. Jahrhunderts. Berlin 2012.

Jacobs, Jack. The Frankfurt School, Jewish Lives, and Antisemitism. New York 2015.

Jacobson, Eric. Metaphysics of the Profane. The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem. New York 2003.

Jäger, Lorenz. Adorno. Eine politische Biographie. München 2003.

Jaitner, Arne. Zwischen Metaphysik und Empirie. Zum Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Psychoanalyse bei Max Scheler, Theodor Adorno und Odo Marquardt. Würzburg 1999.

Jay, Martin. Politics of Translation. Siegfried Kracauer and Walter Benjamin on the Buber-Rosenzweig Bible. In: Yearbook of the Leo Baeck Institute. Bd. XXI/1976. S. 3–24.

Jonas, Hans. Gnosis, Existenzialismus und Nihilismus. In: Ders. Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes. Hrsg. v. Christian Wiese. Frankfurt a. M. 1999. S. 377–400.

Jonas, Hans. Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil. Die mythologische Gnosis. Göttingen 1988.

Jonas, Hans. Parerga zum Thema Gnosis (1966). In: Ders. Gnosis und spätantiker Geist. Zweiter Teil. Hrsg. v. Kurt Rudolph. Göttingen 1993. S. 328–346.

Jopp, Julian. Freiheit und Totalität. Reflexionen auf das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt zwischen Existenzialismus und Kritischer Theorie. [Unveröffentlichte Masterarbeit im Fach Philosophie. Ludwig-Maximilian Universität München 2015].

Jünger, Ernst / Heidegger, Martin: Briefe. Hrsg. v. Gunter Figal. Stuttgart / Frankfurt a. M. 2008.

Kafka, Franz. Amerika (1911–1914). In: Ders. Gesammelte Schriften. Bd 6. Hrsg. v. Max Brod. Frankfurt a. M. 1950. S. 8–331.

Kant, Immanuel. Zum Ewigen Frieden. In: Kants Werke. Akademie-Textausgabe Bd. VIII (1923). Unveränderter photomechanischer Nachdruck. Berlin 1968. S. 341–386.

Kessler, Michael. Entschleiern und Bewahren. Siegfried Kracauers Ansätze für eine Philosophie und Theologie der Geschichte. In: Siegfried Kracauer. Neue Interpretationen. Hrsg. v. Michael Kessler u. Thomas Y. Levin. Tübingen 1990. S. 105–128.

Kilcher, Andreas B. Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. Die Konstruktion einer ästhetischen Kabbala seit der frühen Neuzeit. München 1998.

Kilcher, Andreas B. Erlösung durch Spiel. Walter Benjamin liest Franz Kafka. In: Textgelehrte. Literaturwissenschaft und literarisches Wissen im Umkreis der Kritischen Theorie. Hrsg. v. Nicolas Berg u. Dieter Burgdorf. Göttingen 2014. S. 143–158.

Kilcher, Andreas B. Philology as Kabbalah. In: Kabbalah and Modernity. Interpretations, Adaptations, Transformations. Hrsg. v. Boaz Huss, Marci Pasi u. Kocku von Stuckrad. Leiden/Boston 2010. S. 13–28.

King, Karen L. What is Gnosticism. London 2003.

Kirchhoff, Christine. Die Möglichkeit als eine der Wirklichkeit fassen. Über den Erfahrungsbegriff Theodor W. Adornos. In: Perspektiven einer neuen Marx-Lektüre. Festschrift für Helmut Reichelt. Hrsg. v. Christine Kirchhoff, Hanno Pahl, Christoph Engemannn, Judith Heckel u. Lars Meyer. Freiburg 2004. S. 83–103.

Kirchhoff, Christine/Schmieder, Falko. Zur Urgeschichte der Moderne. Freud und Adorno. Vorwort In: Dies. Freud und Adorno. Zur Urgeschichte der Moderne. Berlin 2014. S. 7–24.

Klaue, Magnus. Verschenkte Gelegenheiten. Polemiken, Glossen, Essays. Freiburg 2014.

Klein, Richard. Solidarität mit Metaphysik? Ein Versuch über die musikphilosophische Problematik der Wagner-Kritik Theodor W. Adornos. Würzburg 1991.

Klein, Richard/Kreuzer, Johann/Müller-Doohm, Stephan. Adorno-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart/Weimar 2011.

Kluge, Alexander/Fagard, Gawan. Die Fliege im Bernstein. Alexander Kluge über Rudolf Steiner und Andrej Tarkowski. In: All-Over. H. 6/2015. S. 37–49.

Kohlenbach, Margarte/Geuss, Raymond (Hrsg.). The Early Frankfurt School and Religion. New York 2005.

Kramer, Sven. Rätselfragen und wolkige Stellen. Zu Walter Benjamins Kafka-Essay. Lüneburg 1991.

Kramer, Sven. Walter Benjamin zur Einführung. Hamburg 2003.

Kraushaar, Wolfgang. Frankfurter Schule und Studentenbewegung. Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail 1946 bis 1995. 3 Bde. Hamburg 1998.

Küpper, Thomas/Skrandies, Timo. Rezeptionsgeschichte. In: Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Hrsg. v. Burkhard Lindner. Stuttgart/Weimar 2011. S. 17–58.

Langthaler, Rudolf. „Es käme nicht darauf an, gegen die Religion, sondern über der Religion zu sein". Zu Adornos Rezeption einer Feuerbach-These. In: Religion nach der Religionskritik. Hrsg v. Ludwig Nagl. Wien 2003. S. 218–362.

Leisegang, Hans. Die Gnosis. Stuttgart [7]1985.

Lenhard, Philipp. „In den Marxschen Begriffen stimmt etwas nicht". Friedrich Pollock und der Anfang der Kritischen Theorie. In: sans phrase. Zeitschrift für Ideologiekritik. H. 5/2014. S. 5–16.

Lesch, Martina/Lesch, Walter. Verbindungen zu einer anderen Frankfurter Schule. Zu Kracauers Auseinandersetzung mit Bubers und Rosenzweigs Bibelübersetzung. In: Siegfried Kracauer. Neue Interpretationen. Hrsg. v. Michael Kessler u. Thomas Y. Levin. Tübingen 1990. S. 171–194.

Liedke, Ulf. Naturgeschichte und Religion. Eine theologische Studie zum Religionsbegriff in der Philosophie Theodor W. Adornos. Frankfurt a. M. u. a. 1997.

Liedke, Ulf. Zerbrechliche Wahrheit. Theologische Studien zu Adornos Metaphysik. Würzburg 2002.

Löwenthal, Leo. Das Dämonische. Entwurf einer negativen Religionsphilosophie. In: Ders. Schriften 5. Philosophische Frühschriften. Hrsg. v. Helmut Dubiel. Frankfurt a. M. 1987. S. 207–223.

Löwenthal, Leo. Die Sozietätsphilosophie Franz von Baaders. Beispiel und Problem einer „religiösen Soziologie". In: Ders. Schriften 5. Philosophische Frühschriften. Hrsg. v. Helmut Dubiel. Frankfurt a. M. 1987. S. 169–206.

Löwenthal, Leo. Judentum und deutscher Geist. Aufsätze aus den zwanziger Jahren. In: Ders. Schriften 4. Judaica, Vorträge, Briefe. Hrsg. v. Helmut Dubiehl. Frankfurt a. M. 1984. S. 9–56.

Löwenthal, Leo. Mitmachen wollte ich nie. Gespräch mit Helmut Dubiel (1981). In: Ders. Schriften 4. Judaica, Vorträge, Briefe. Hrsg. v. Helmut Dubiel. Frankfurt a. M. 1984. S. 271–298.

Löwenthal, Leo. Wir haben nie im Leben diesen Ruhm erwartet. Gespräch mit Matthias Greffarth (1979). In: Ders. Schriften 4. Judaica, Vorträge, Briefe. Hrsg. v. Helmut Dubiel. Frankfurt a. M. 1984. S. 299–326.

Löwenthal, Leo/Adorno, Theodor W. Briefwechsel. In: Leo Löwenthal. Schriften 4. Judaica, Vorträge, Briefe. Hrsg. v. Helmut Dubiel. Frankfurt a. M. 1984. S. 153–181.

Löwenthal, Leo/Kracauer, Siegfried. In steter Freundschaft. Briefwechsel 1921–1966. Lüneburg 2003.

Loyen, Ullrich von. Franz Baermann Steiner. Exil und Verwandlung. Zur Biographie eines deutschen Dichters und jüdischen Ethnologen. Bielefeld 2010.

Lukács, Georg. Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Entwurf über die Formen der großen Epik (1916). Bielefeld 2009.

Lutz-Bachmann, Matthias (Hrsg.). Kritische Theorie und Religion. Würzburg 1997.

Magee, Glenn A. Hegel and the Hermetic Tradition. Ithaca/London 2001.

Magee, Glenn A. „The Speculative is the Mystical". Hegel's Marriage of Reason and Unreason in the Age of Englightenment. In: Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne. Hrsg. v. Monika Neugebauer-Wölk, Renko Geffarth u. Markus Meumann. Berlin/Boston 2013. S. 224–236.

Mann, Thomas. Doktor Faustus (1947) – Die Entstehung des Doktor Faustus (1949). Frankfurt a. M. 1967.

Marchesoni, Stefano. Walter Benjamins Konzept des Eingedenkens. Über Genese, Stellung und Bedeutung eines ungebräuchlichen Begriffs in Benjamins Schriften. [Unveröffentlichte Doktorarbeit im Fach Geisteswissenschaften. Università degli Studi di Trento 2013.].

Markschies. Christoph. Die Gnosis. München 2001.

Martin, Susanne. Denken im Widerspruch. Theorie und Praxis nonkonformistischer Intellektueller. Münster 2013.

Marx, Karl. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. In: Marx/Engels Werke (MEW). Hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Bd. 23. Berlin 1985.

Marx, Karl. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: Marx/Engels Werke (MEW). Hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Bd. 1. Berlin 1974. S. 378–391.

Matern, Reinhard. Über Sprachgeschichte und Kabbala bei Horkheimer und Adorno. Duisburg 1995.

Matz, Wolfgang. Mystik und Geschichte. Der Briefwechsel zwischen Walter Benjamin, Theodor W. Adorno und Gershom Scholem. In: Merkur. Jg. 69. H. 10/2015. S. 61–70.

Meinhardt, Helmut. Chorismos. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel. Bd. 1. Basel 1971. Sp. 1007–1008.

Mosès, Stéphane. Eingedenken und Jetztzeit. Geschichtliches Bewusstsein im Spätwerk Walter Benjamins. In: Memoria. Vergessen und Erinnern. Hrsg. v. Anselm Haverkamp u. Renate Lachmann. München 1993. S. 385–405.

Mosès, Stéphane. Gershom Scholem. In: Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Hrsg. v. Burkhardt Lindner. Stuttgart/Weimar 2011. S. 59–76.

Mosès, Stéphane. Zur Frage des Gesetzes. Gershom Scholems Kafka-Bild. In: Kafka und das Judentum. Hrsg. v. Karl E. Grözinger. Frankfurt a. M. 1987. S. 13–34.

Müller-Dohm, Stefan. Adorno. Eine Biographie. Frankfurt a. M. 2003.

Myers, David N. The Scholem-Kurzweil Debate and Modern Jewish Historiography. In: Modern Judaism. Jg. 6. H. 3/1986. S. 261–286.

Necker, Gerold. Einführung in die lurianische Kabbala. Frankfurt a. M./Leipzig 2008.

Necker, Gerold. Gershom Scholems ambivalente Beziehung zu Deutschland. In: Gershom Scholem in Deutschland. Hrsg. v. Gerold Necker, Elke Morlock u. Matthias Morgenstern. Tübingen 2014. S. 3–16.

Negt, Oskar. Adornos Begriff der Erfahrung. In: Impuls und Negativität. Ethik und Ästhetik bei Adorno. Hrsg. v. Gerhard Schweppenhäuser u. Mirko Wirschke. Hamburg/Berlin 1995. S. 169–180.

Nell, Werner. Traditionsbezüge der Esoterik und die „Dialektik der Aufklärung". Zum Stellenwert und zur Strahlkraft esoterischen Wissens bei Theodor W. Adorno und in der Kritischen Theorie. In: Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne. Hrsg. v. Monika Neugebauer-Wölk, Renko Geffarth u. Markus Meumann. Berlin/Boston 2013. S. 291–308.

Nietzsche, Friedrich. Also sprach Zarathustra. Vierter Teil. Leipzig 1891.

Nietzsche, Friedrich. Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. Leipzig 1872.

Noll, Richard. The Jung Cult. Origins of a Charismatic Movement. Princeton 1994.

Papst, Reinhard. Adornos Wiesengrund. Eine biographische Recherche. In: Adorno. Kindheit in Amorbach. Bilder und Erinnerungen. Hrsg. v. Reinhard Papst. Frankfurt a. M. 2003. S. 25–215.

Pasi, Marco. Oriental Kabbalah and the Parting of East and West in the Early Theosophical Society. In: Kabbalah and Modernity. Interpretations, Adaptations,

Transformations. Hrsg. v. Boaz Huss, Marci Pasi u. Kocku von Stuckrad. Leiden/Boston 2010. S. 151–166.

Pohrt, Wolfgang. Der Staatsfeind auf dem Lehrstuhl. In: Hamburger Adorno-Symposion. Hrsg. v. Michael Löbig u. Gerhard Schweppenhäuser. Lüneburg 1984. S. 47–56.

Pollock, Friedrich. Die bessere Ordnung. Notes I. December 1941. In: sans phrase. Zeitschrift für Ideologiekritik. H. 5/2014. S. 3 f.

Proust, Marcel. Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. Übers. v. Eva Rechel-Mertens. 7 Bde. Frankfurt a. M. 1994–2002.

Rabinbach, Anson. Israel, die Diaspora und das Bilderverbot in der Kritischen Theorie. In: Die Frankfurter Schule und Frankfurt. Hrsg. v. Monika Boll u. Raphael Gross. Göttingen 2009. S. 252–263.

Rath, Norbert. Negative. Glück und seine Gegenbilder bei Adorno. Würzburg 2007.

Ritsert, Jürgen. Der Mythos der nicht-normativen Kritik. Oder: Wie misst man die herrschenden Verhältnisse an ihrem Begriff? In: Probleme der Dialektik heute. Hrsg v. Stefan Müller. Wiesbaden 2009. S. 161–176.

Rosenzweig, Franz. Der Stern der Erlösung (1921). Frankfurt a. M. 1988.

Rosenzweig, Franz. Hegel und der Staat (1920). Berlin 2010.

Schiller, Hans-Ernst. Zergehende Transzendenz. Theologie und Gesellschaftskritik bei Adorno. In: Ders. An unsichtbarer Kette. Stationen Kritischer Theorie. Lüneburg 1993.

Scheit, Gerhard. Der Gelehrte im Zeitalter der „vollendeten Sündhaftigkeit". Georg Lukács *Theorie des Romans* und der romantische Antikapitalismus. In: Textgelehrte. Literaturwissenschaft und literarisches Wissen im Umkreis der Kritischen Theorie. Hrsg. v. Nicolas Berg u. Dieter Burgdorf. Göttingen 2014. S. 39–64.

Scheit, Gerhard. Quälbarer Leib. Kritik der Gesellschaft nach Adorno. Freiburg 2011.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. Die Weltalter. Urfassungen (1811/13). Hrsg. v. Manfred Schröter. München 1946.

Schivelbusch, Wolfgang. Intellektuellendämmerung. Zur Lage der Frankfurter Intelligenz in den Zwanziger Jahren. Frankfurt a. M. 1982.

Schmid Noerr, Gunzelin. Aberglaube in der entzauberten Welt. In: Zur Kritik der irrationalen Weltanschauungen. Hrsg. v. Merlin Wolf. Aschaffenburg 2015. S. 49–70.

Schmid Noerr, Gunzelin. Das Eingedenken der Natur im Subjekt. Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses. Darmstadt 1990.

Schoeps, Hans-Joachim. Jüdischer Glaube in dieser Zeit. Prolegomena zur Grundlegung einer systematischen Theologie des Judentums, Berlin 1932.

Scholem, Gershom. Briefe. 3 Bde. Hrsg. v. Itta Shedletzky. München 1994–1999.

Scholem, Gershom. Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala (1970). In: Ders. Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik. Frankfurt a. M. 1973. S. 7–70.

Scholem, Gershom. Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen (1954). Frankfurt a. M. 1980.

Scholem, Gershom. Die Geheimnisse der Schöpfung. Ein Kapitel aus dem kabbalistischen Buch Sohar. Berlin 1935.

Scholem, Gershom. Die Metamorphose des häretischen Messianismus der Sabbatianer in religiösen Nihilismus im 18. Jahrhundert (1963). In: Ders. Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik. Frankfurt a. M. 1973. S. 198–217.

Scholem, Gershom. Die Stellung der Kabbala in der europäischen Geistesgeschichte (1983). In: Ders. Judaica 4. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M. 1984. S. 7–18.

Scholem, Gershom. Die Theologie des Sabbatianismus im Lichte Abraham Cardosos (1928). In: Ders. Judaica [1]. Frankfurt a. M. 1968. S. 119–146.

Scholem, Gershom. Erlösung durch Sünde (1937). In: Ders. Judaica 5. Erlösung durch Sünde Hrsg. u. übers. v. Michael Brocke. Frankfurt a. M. 1992. S. 7–116.

Scholem, Gershom. Es gibt ein Geheimnis in der Welt. Tradition und Säkularisation. Ein Vortrag und ein Gespräch. Hrsg. v. Itta Shedletzky. Frankfurt a. M. 2002.

Scholem, Gershom. Franz Rosenzweig und sein Buch „Der Stern der Erlösung" (1930). Nachwort in: Franz Rosenzweig. Der Stern der Erlösung. Frankfurt a. M. 1988. S. 525–549.

Scholem, Gershom. Juden und Deutsche (1966). In: Ders. Judaica 2. Frankfurt a. M. 1970. S. 20–46.

Scholem, Gershom. Noch einmal: Das deutsch-jüdische Gespräch (1965). In: Ders. Judaica 2. Frankfurt a. M. 1970. S. 12–19.

Scholem, Gershom. Offener Brief an den Verfasser der Schrift „Jüdischer Glaube in dieser Zeit" (1937). In: Gershom Scholem. Briefe. Bd. 1. Hrsg. v. Itta Shedletzky. München 1994. S. 466–471.

Scholem, Gershom. Reflections on the Possibility of Jewish Mysticism in Our Time (1963). In: Ders. On the Possibility of Jewish Mysticism in Our Time & Other Essays. Hrsg. v. Avraham Shapira, Philadelphia 1997. S. 6–19.

Scholem, Gershom. Religiöse Autorität und Mystik (1957). In: Ders. Zur Kabbala und ihrer Symbolik (1960). Frankfurt a. M. 1973. S. 11–48.

Scholem, Gershom. Tradition und Kommentar als religiöse Kategorien im Judentum. In: Eranos-Jahrbuch 1962. S. 19–48.

Scholem, Gershom. Ursprünge, Widersprüche und Auswirkungen des Sabbatianismus. In: Ders. Judaica 5. Erlösung durch Sünde Hrsg. u. übers. v. Michael Brocke. Frankfurt a. M. 1992. S. 117–130.

Scholem, Gershom. Von Berlin nach Jerusalem. Frankfurt a. M. 1994.

Scholem, Gershom. Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft. Frankfurt a. M. 1975.

Scholem, Gershom. Walter Benjamin und sein Engel. Vierzehn Aufsätze und kleinere Beiträge. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M. 1993.

Scholem, Gershom. Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch (1964). In: Ders. Judaica 2. Frankfurt a. M. 1970. S. 7–11.

Scholem, Gershom. Über einige Grundbegriffe des Judentums. Frankfurt a. M. 1970.

Scholem, Gershom. Zehn unhistorische Sätze über Kabbala (1938). In: Ders. Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik. Frankfurt a. M. 1973. S. 264–271.

Scholem, Gershom. Zur Kabbala und ihrer Symbolik (1960). Frankfurt a. M. 1973.

Schübl, Elmar. Jean Gebser (1905–1973). Zürich 2003.

Schulte, Christoph. „Die Buchstaben haben ihre Wurzeln oben…“. Scholem und Molitor. In: Kabbala und Romantik. Hrsg. v. Evelyne Goodman-Thau, Gerd Mattenklott u. Christoph Schulte. Tübingen 1994. S. 143–164.

Schulte, Christoph. Zimzum. Gott und Weltursprung. Berlin 2014.

Schwartz, Yossef. From Broken Speculation to Accords of Eternity. Adorno, Scholem and Benjamin. In: Theodor W. Adorno – Philosoph des beschädigten Lebens. Hrsg. v. Moshe Zuckermann. Göttingen 2004. S. 131–139.

Seel, Martin. Adornos Philosophie der Kontemplation. Frankfurt a. M. 2004.

Sesterhenn, Raimund (Hrsg.). Das Freie Jüdische Lehrhaus – eine andere Frankfurter Schule. München/Zürich 1987.

Shamdasani, Sonu. Jung and the Making of Modern Psychology. Cambridge 2003.

Sohn-Rethel, Alfred. Geistige und körperliche Arbeit. Frankfurt a. M. 1972.

Sonderegger, Ruth. Essay und System. In: Adorno-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Hrsg. von Richard Klein, Johann Kreuzer u. Stephan Müller-Doohm. Stuttgart/Weimar 2011. S. 427–430.

Sonnemann, Ulrich. Das Unheilige am Bekenner. Warum auf Gottverlassenheit ein Verlaß ist, während das Heilige sich entweder ereignet oder es bleiben läßt. In: Das Heilige. Seine Spur in der Moderne. Hrsg. v. Dietmar Kamper u. Christoph Wulf. Frankfurt a. M. 1987. S. 519–527.

Stamm, Marcelo R. Konstellationsforschung – Ein Methodenprofil. Motive und Perspektiven. In: Konstellationsforschung. Hrsg. v. Martin Mulsow u. Marcelo Stamm. Frankfurt a. M. 2005. S. 31–73.

Steinert, Heinz. Die Entdeckung der Kulturindustrie, oder: Warum Professor Adorno Jazz nicht ausstehen konnte, Münster 2003.

Stottmeister, Jan. Der George-Kreis und die Theosophie. Göttingen 2014.

Strohm, Harald. Die Gnosis und der Nationalsozialismus. Eine religionspsychologische Studie. Aschaffenburg 2005.

Stuckrad, Kocku von. Madonna and the Shekhinah. The Playful Transgression of Gender Roles in Popular Culture. In: Kabbalah and Modernity. Interpretations, Adaptations, Transformations. Hrsg. v. Boaz Huss, Marci Pasi u. Kocku von Stuckrad. Leiden/Boston 2010. S. 283–300.

Sünner, Rüdiger. Eine Reise ins innere Atlantis. Zum Akasha-Filmprojekt von Alexander Kluge und Andrej Tarkowski. In: Info3. H. 7–8/2008. S. 44–49.

Sziborsky, Lucia. „Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint“ Religionsphilosophische Aspekte in der Philosophie Theodor W. Adornos. In: Religion, aber wie? Religionsphilosophische Perspektiven. Hrsg. v. Heinz Robert Schlette. Würzburg 2002. S. 65–79.

Sziborsky, Lucia. Rettung des Hoffnungslosen. Untersuchungen zur Ästhetik und Musikphilosophie Theodor W. Adornos. Würzburg 1994.

Taubes, Jacob. Die politische Theologie des Paulus. München 2003.

Theunissen, Michael. Negativität bei Adorno. In: Adorno-Konferenz. Hrsg. v. Ludwig von Friedeburg u. Jürgen Habermas. Frankfurt a. M. 1983. S. 41–65.

Tiedemann, Rolf. Abenteuer anschauender Vernunft. Essay zur Philosophie Goethes. München 2014.

Tiedemann, Rolf. Begriff, Bild, Name. Adornos Utopie der Erkenntnis. In: Hamburger Adorno-Symposion. Hrsg. v. Michael Löbig u. Gerhard Schweppenhäuser. Lüneburg 1984. S. 67–78.

Tiedemann, Rolf. Erinnerung an Scholem. In: Gershom Scholem. Walter Benjamin und sein Engel. Vierzehn Aufsätze und kleinere Beiträge. Frankfurt a. M. 1993. S. 211–220.

Tiedemann, Rolf. „Gegenwärtige Vorwelt“. Zu Adornos Begriff des Mythischen. In: FAB 3. S. 9–36.

Tiedemann, Rolf. Historischer Materialismus oder politischer Messianismus. In: Materialien zu Benjamins Thesen „Über den Begriff der Geschichte“. Hrsg. v. Peter Bulthaup. Frankfurt a. M. 1975. S. 77–121.

Tiedemann, Rolf. „Mitdichtende Einfühlung.“ Adornos Beiträge zum Doktor Faustus – noch einmal. In: FAB 1. S. 9–33.

Türcke, Christoph. Adornos „Inverse Theologie“. In: Adorno im Widerstreit. Zur Präsenz seines Denkens. Hrsg. v. Wolfram Ette. München/Freiburg 2004. S. 91–97.

Versluis, Arthur. The New Inquisitions. Heretic-Hunting and the Intellectual Origins of Modern Totalitarianism. Oxford 2006.

Vögele, Wolfgang G. Der andere Rudolf Steiner. Augenzeugenberichte, Karikaturen, Interviews. Dornach 2005.

Wasserstrom, Steven M. Adorno's Kabbala. Some Preliminary Observations. In: Polemical Encounters. Esoteric Discourse and its Others. Hrsg. v. Olav Hammer u. Kocku von Stuckrad. Leiden 2007. S. 55–80.

Wasserstrom, Steven M. Religion after Religion. Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos. Princeton 1999.

Wasserstrom, Steven M. „The Great Goal of the Political Will is Leviathan”. Ernst Jünger and the Cabala of Enmity. In: Kabbalah and Modernity. Interpretations, Adaptations, Transformations. Hrsg. v. Boaz Huss, Marci Pasi u. Kocku von Stuckrad. Leiden/Boston 2010. S. 329–356.

Weidner, Daniel. Gershom Scholem. Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben. München 2003.

Weidner, Daniel (Hrsg.). Profanes Leben. Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung, Berlin 2010.

Weidner, Daniel. Walter Benjamins Erfahrungen. Zum religious turn in der gegenwärtigen Literatur- und Kulturwissenschaft. In: Religious Turns – Turning Relions. Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen. Hrsg. v. Andreas Nehring u. Joachim Valentin. Stuttgart 2008. S. 32–44.

Weischedel, Wilhelm. Zum Problem der metaphysischen Erfahrung. In: Zeitschrift für Philosophische Forschung. Jg. 9. H. 3/1955. S. 421–430.

Wellmer, Albrecht. Wahrheit, Schein, Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität. In: Adorno-Konferenz. Hrsg. v. Ludwig von Friedeburg u. Jürgen Habermas. Frankfurt a. M. 1983. S. 138–176.

Wiggershaus, Rolf. Ein abgrundtiefer Realist. Siegfried Kracauer, die Aktualisierung des Marxismus und das Institut für Sozialforschung. In: Siegfried Kracauer. Neue Interpretationen. Hrsg. v. Michael Kessler u. Thomas Y. Levin. Tübingen 1990. S. 285–296.

Wiggershaus, Rolf. Wittgenstein und Adorno. Zwei Spielarten modernen Philosophierens. Göttingen 2000.

Williams, Michael A. Rethinking „Gnosticism". Princeton 1996.

Wuidar, Laurence (Hrsg.). Music and Esotericism. Leiden 2010.

Wussow, Philipp von. Adorno über literarische Erkenntnis. In: Textgelehrte. Literaturwissenschaft und literarisches Wissen im Umkreis der Kritischen Theorie. Hrsg. v. Nicolas Berg u. Dieter Burgdorf. Göttingen 2014. S. 159–183.

Wussow, Philipp von. Horkheimer und Adorno über „jüdische Psychologie". Ein vergessenes Theorieprogramm der 1940er Jahre. In: Naharaim. Jg. 8. H 2/2014. S. 172–209.

Wussow, Philipp von. Jüdische Theoriegeschichte (1843–1941). Ein methodischer Vorschlag. In: transversal. Jg. 14. H 1/2013. S. 61–92.

Wussow, Philipp von. Logik der Deutung. Adorno und die Philosophie. Würzburg 2007.

Zander, Helmut. Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute. Darmstadt 1998.

Ziegelmann, Robert. Ein materialistisches Pendant zur transzendentalen Deduktion? Perspektiven kritischer Theorie auf die Frage, wie gesellschaftlich produzierte Denkformen objektiv gültig sein können. [Unveröffentlichte Masterarbeit im Fach Philosophie. Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 2015].

Zuckermann, Moshe. Kritische Theorie in Israel – Analyse einer Nichtrezeption. In: Ders. Theodor W. Adorno – Philosoph des beschädigten Lebens. Göttingen 2004. S. 9–24.

Zusammenfassung der Diskussion II. In: Theodor W. Adorno – Philosoph des beschädigten Lebens. Hrsg. v. Moshe Zuckermann. Göttingen 2004. S. 140–144.

11. Personenregister

12. Über den Autor

Ansgar Martins, M. A., studierte Religionsphilosophie, Soziologie und Geschichte in Frankfurt am Main. Dort forscht er an der Martin Buber-Professur für jüdische Religionsphilosophie zur Philosophie Siegfried Kracauers. In verschiedenen Publikationen und als Vortragsredner hat er sich mit Gebieten wie Kritischer Theorie, Moderner Esoterik und Verschwörungstheorien beschäftigt.

Publikationen (Auswahl):

mit Dirk Braunstein und Grażyna Jurewicz (Hrsg.): „Der Schein des Lichts, der ins Gefängnis selber fällt“. Metaphysik und Religion bei Adorno und in der Kritischen Theorie (in Vorbereitung).

(als Hrsg.) Hans Büchenbacher: Erinnerungen 1933-1949. Zugleich eine Studie zur Geschichte der Anthroposophie im Nationalsozialismus. Frankfurt a. M. 2014.

Rassismus und Geschichtsmetaphysik. Esoterischer Darwinismus und Freiheitsphilosophie bei Rudolf Steiner. Frankfurt a. M. 2012.

In dieser Reihe erschienen:

Band 1 Heidenhain, Brigitte: Juden in Wriezen.
Ihr Leben in der Stadt von 1677 bis 1940 und ihr Friedhof
2007 | ISBN 978-3-939469-39-1

Band 2 Voigts, Manfred (Hrsg.): Freie wissenschaftliche Vereinigung.
Eine Berliner anti-antisemitische Studentenorganisation
stellt sich vor – 1908 und 1931
2008 | ISBN 978-3-940793-30-0

Band 3 Kühn, Christoph: Jüdische Delinquenten in der Frühen Neuzeit.
Lebensumstände delinquenter Juden in Aschkenas und die
Reaktionen der jüdischen Gemeinden sowie der christlichen
Obrigkeit
2008 | ISBN 978-3-940793-31-7

Band 4 Vorpahl, Daniel: ‚Es war zwar unrecht, aber Tradition ist es.'
Der Erstgeburtsrechts- und Betrugsfall der Brüder Jakob und Esau
2008 | ISBN 978-3-940793-32-4

Band 5 Denz, Rebekka: Bundistinnen. Frauen im Allgemeinen Jüdischen
Arbeiterbund („Bund") dargestellt anhand der jiddischen
Biographiensammlung „Doires Bundistn"
2009 | ISBN 978-3-940793-58-4

Band 6 Heikaus, Ulrike: Deutschsprachige Filme als Kulturinsel.
Zur kulturellen Integration der deutschsprachigen Juden
in Palästina 1933-1945
2009 | ISBN 978-3-940793-36-2

Band 7 Heidenhain, Brigitte: Juden in Schwedt. Ihr Leben in der Stadt
von 1762 bis 1942 und ihr Friedhof
2010 | ISBN 978-3-86956-050-2

Band 8 Dödtmann, Eik: Exil oder Heimat? Die Immigration und
Integration der polnischen Juden von 1968 in Israel.
Eine qualitative Fallstudie auf Basis von Interviewanalysen
2013 | ISBN 978-3-86956-249-0

Pri ha-Pardes Band 9

Pri ha-Pardes (Früchte des Obstgartens) ist eine Schriftenreihe der Vereinigung für Jüdische Studien e.V., welche in Verbindung mit dem Institut für Jüdische Studien und Religionswissenschaft der Universität Potsdam publiziert wird.

Im neunten Band der Reihe geht Ansgar Martins kabbalistischen Spuren in der Philosophie Theodor W. Adornos (1903–1969) nach. Der Frankfurter Gesellschaftskritiker griff im Rahmen seines radikalen materialistischen Projekts gleichwohl auch auf ‚theologische' Deutungsfiguren zurück. Vermittelt durch den gemeinsamen Freund Walter Benjamin (1892–1940) stieß Adorno dabei auf das Werk des Kabbala-Forschers Gershom Scholem (1897–1982). Zwischen Frankfurt und Jerusalem entwickelte sich eine lebenslange Korrespondenz.

Für Adorno erscheint vor dem Hintergrund lückenloser kapitalistischer Vergesellschaftung jede religiöse Sinngebung in der Moderne als unmöglich. Der Tradition der jüdischen Mystik schreibt er hingegen eine innere Affinität zu dieser hoffnungslosen Logik des ‚Verfalls' zu. Sie scheint ihm zur unumgänglichen Säkularisierung religiöser Gehalte aufzufordern. Adornos kabbalistische Marginalien beziehen einen breiten Horizont jüdisch-messianischer Ideen ein. Er verleugnet dabei nie, dass es ihm um eine sehr diesseite Verwirklichung geoffenbarter Heilsversprechen zu tun ist: Transzendenz sei als erfüllte Immanenz, als verwirklichte Utopie zu denken. In diesem Anliegen sieht Adorno selbst jedoch gerade seine Übereinstimmung mit der Kabbala.

Adornos kabbalistische Motive, die auf Scholems Forschungen zurückgehen, werden hier ausführlich an seinen Schriften und Vorlesungen untersucht. In seinem Verständnis der philosophischen Tradition sowie im Modell der Metaphysischen Erfahrung suchte er etwa explizit Anschluss an Deutungen der Kabbala: Das unerreichbare Urbild der Philosophie sei die Interpretation der geoffenbarten Schrift. Wie säkularisierte heilige Texte wurden Werke von Beethoven, Goethe, Kafka oder Schönberg so zum Anlass für ‚mystische' Interpretationen. Deren detaillierte Untersuchung erlaubt, das viel beschworene jüdische Erbe von Adornos Philosophie zu konkretisieren und bedenkenswerte Einzelheiten von der *Negativen Dialektik* zur Ästhetik in den Blick zu nehmen.

Pri ha-Pardes
ISSN 1863-7442

Band 9
ISBN 978-3-86956-369-5

Universitätsverlag Potsdam